

# EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD COMO ELEMENTOS PARA UN DIAGNÓSTICO DE NUESTRA CULTURA

SANTIAGO DEL CURA ELENA

## PLANTEAMIENTO

Los organizadores de este Simposio sobre «*Escatología y vida cristiana*», a quienes agradezco cordial y sinceramente la invitación, me han pedido una ponencia sobre el tema que figura en el programa: «*El tiempo y la eternidad como elementos para un diagnóstico de nuestra cultura*»<sup>1</sup>. Bajo esta formulación son numerosas y complejas las cuestiones que, por su hondura y amplitud, desbordan las posibilidades de una ponencia. Por ello, procuraré atenerme a las indicaciones que se me han hecho, para que mi intervención se centre en el panorama de la cultura y de la sociedad actual, en cuanto contexto de referencia donde encuadrar la posible resonancia de las afirmaciones escatológicas<sup>2</sup>. Mi ponencia, por tanto, debería presentar algo así como el marco en el que se desarrollarían las intervenciones posteriores. Pero también en este punto las pretensiones no pueden ser omnicomprensivas; tendrán un aspecto limitado y selectivo, de caracterización sintomática. Además, el probable predominio de las referencias culturales sobre la

1. Versión reelaborada de la intervención tenida el día 25.04.2001, en la que se incluyen algunos elementos surgidos en el diálogo y en la sesión de trabajo que siguieron a la ponencia.

2. Cfr. indicaciones bibliográficas en mi art., S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, en AA.VV., *Teología en el tiempo*, Burgos 1994, pp. 309-321; con posterioridad, cfr.: P.C. PHAN, *Current Theology. Contemporary Context and Issues in Eschatology*, ThStud 55 (1994) 507-536; los números de la revista Rech Sc Rel 84/1-2 (1996) = «*Le Dieu que vient. Regards sur l'eschatologie contemporaine*» y Rech Sc Rel 87/2 (1999) = «*Fins dernières*»; L.M. ARMENDÁRIZ, *Una escatología contextualizada en la posmodernidad*, Est Eccl 71 (1996) 457-462; K.I. RUNIA, *Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century*, Calv Th Journ 32 (1997) 105-135; S. UBBIALI, *Escatología*, Sc Catt 126 (1998) 109-135, 127 (1999) 839-868; J.I. SARANYANA, *La Escatología en España*, AHig 7 (1998) 229-248, 8 (1999) 253-276, 9 (2000) 295-315; O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, ThQ 179 (1999) 260-288; D. FERGUSSON, M. SAROT (ed.), *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000; P.S. FIDDES, *The Promise End. Eschatology in Theology and Literature*, Oxford 2000; «Irenikon» 73 (2000) 257-404; Actas del Coloquio tenido en Chevetogne sobre «*Orthodoxie, eschatologie et société*»; G. HASENHÜTTL, *Eschatologische Entwürfe des 20. Jahrhunderts*, en ID., *Glaube ohne Mythos*, vol. 2, Mainz 2001, 624-667.

reflexión más teológico-sistemática obedecerá al planteamiento previsto para mi intervención inicial en el conjunto del Simposio. El resto de los ponentes abordará con más detenimiento el desarrollo explícito de los contenidos teológicos.

De acuerdo con este planteamiento, intentaré desarrollar el tema dentro de las siguientes coordenadas: a) «tiempo» y «eternidad» son dos términos estrechamente relacionados que, sin embargo, no serán ni en sí mismos ni en su respectividad mutua objeto directo de mi reflexión<sup>3</sup>, sino más bien claves denominativas e interpretativas de las actitudes con que la sociedad actual se plantea las cuestiones relativas al «más acá» (tiempo) y al «más allá» (eternidad); b) en lo relativo a elementos de «diagnóstico» no se pretende ni un análisis omnicompreensivo ni una descripción supuestamente neutral y distanciada, simplemente se intenta ofrecer una ayuda para guiar, desde la perspectiva teológica, lo que podría llamarse una «lectura creyente» de la situación cultural en la que nos encontramos<sup>4</sup>; c) la «sociedad» y la «cultura» a tener en cuenta es la propia de una situación «entre modernidad y postmodernidad», de la que únicamente se comentan de modo explícito algunas manifestaciones que podrían incidir más directamente en la escatología cristiana<sup>5</sup>.

3. Aunque esta cuestión apareció en mi intervención oral y en la sesión posterior de trabajo, no era el tema directamente asignado y, dada su complejidad, merecería un tratamiento más amplio y explícito, que no es posible realizar aquí; remito, por tanto, a un posible estudio ulterior. Sobre la temática, cfr.: K.H. MANZKE, *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, Göttingen 1992; N. WANDINGER, *Der Begriff der «aeternitas» bei Thomas von Aquin*, ZKTh 116 (1994) 301-320; G.L. BRENA (dir.), *Il tempo della morte*, Padova 1996; D.W. HARDY, *Creation and Eschatology*, en C.E. GUNTON (ed.), *The Doctrine of Creation*, Edinburgh 1997, 105-133; I.U. DALFERTH, *Gedeutete Gegenwart: zur Wahrnehmung Gottes in der Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 232-267; M.L. GUBLER, *Der Du die Zeit in Händen hast...*, en M. PERRONI-E. SALMANN (ed.), *Patrimonium fidei, FS M. Löhrer*, StAns 124, Roma 1997, 127-155; M. ZEUCH, *Temps et éternité, essence et devenir, salut et jugement. Conceptions eschatologiques chez W. Pannenberg*, «Positions luthériennes» 47 (1999) 285-307; M. BAUMGARTNER (ed.), *Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit: Die Menschen vor der Jahrtausendwende*, Regensburg 1999; W.L. CRAIG, *Timelessness, Creation, and God's Real Relation to the World*, Lav Th Ph 56 (2000) 93-112; H. FROHNHOFEN, *Zeit und Ewigkeit. Biblische Grundlagen und systematische Perspektiven*, ThG 43 (2000) 173-184; R. FABER, *Zeitungkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff*, ThPh 75 (2000) 180-205; C. LLINÁS, *Tiempo angélico. Fragmentos de una reflexión teológico-política*, «Ars brevis» (2000) 299-317; G. SCHNEIDER-FLUME, *Gott in der Zeit*, ZThK 97 (2000) 343-361; D. SATTLER, *Der Ewige und seine Zeit für uns*, GuL 39 (2000) 37-48; I. BOCHET, *Variationes contemporaines sur un thème augustinien: l'énigme du temps*, Rech Sc Rel 89 (2001) 43-66; G. GEFFRÉ, *Temps marqué et/ou temps neuf: avenues ouvertes*, Sc Esp 53 (2001) 281-292.

4. Sobre la imposibilidad de un objetivismo histórico des-interesado y sus consecuencias para la lectura teológica del tiempo y de la historia, cfr. A. TORNOS CUBILLO, *Teología de la historia y comprensión de nuestro tiempo*, Misc Com 59 (2001) 55-76.

5. Cfr. J. WEBSTER, *Postmodern Eschatology?*, «Tor Journ Theol» 15 (1999) 167-187; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, 15-251; con referencias a la situación española, cfr. valiosas indicaciones en A. REVILLA CUÑADO, *A vueltas con lo religioso. Un diálogo teológico con J. Sádaba, F. Savater, V. Camps, E. Trías*, Salamanca 2001.

En consecuencia, mi intervención queda estructurada de la siguiente manera: en la primera parte las cuestiones centrales girarán en torno a la experiencia del tiempo como límite, especialmente en el hecho de la muerte y en las diversas actitudes ante ella (I); en la segunda me ocuparé de la dimensión de futuro como realización de potencialidades ya dadas «in nuce», como amenaza generadora de angustia y como encuentro con novedades insospechadas (II); en la tercera parte el hilo conductor será la idea de eternidad en cuanto expresión del anhelo humano por una vida para siempre y en plenitud (III), que terminará con una reflexión conclusiva (IV).

## I. «TEMPUS FUGIT»: EL LÍMITE DE LA MUERTE

### 1. «*Mors certa...*»

El hecho de la muerte es una de las cuestiones decisivas que es necesario encarar cuando se trata de comprender la vida humana. Al igual que los demás seres vivos, el hombre lleva consigo la marca de su caducidad. Pero, a diferencia de ellos, es el único que tiene conciencia de morir, el único que sabe que muere, aunque desconozca la fecha precisa de su turno. «*Mors certa, hora incerta*», recuerdan algunos de los relojes de nuestras viejas iglesias. Es así como la idea de la muerte, para el ser humano, resulta coextensiva a la realidad de la vida.

Y, sin embargo, no es fácil abordar este tema. Hasta el punto de preguntarnos si no será el silencio lo que mejor cuadre con la gravedad de la muerte. El exceso de palabrería no resulta respetuoso con las angustias humanas que acompañan este trance. Lo cual no significa invitación al aturdimiento ni renuncia a pensar en la muerte. Me refiero a una reflexión sin obsesiones ni neurosis. En la historia del pensamiento filosófico la «*meditatio mortis*» constituye una constante, no solamente en el pasado, sino también en nuestros días. Gran parte de la filosofía del siglo XX reaccionó beneficiosamente contra la maquillación o disimulación de la muerte, que imperaba en las antropologías idealistas. Y es que, como bien decía J.L. Ruiz de la Peña, «la muerte representa la evidencia *física*, brutalmente irrefutable, de esa cualidad *metafísica* del ser humano que llamamos finitud»<sup>6</sup>.

6. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 261; para un análisis más detallado, cfr. ID., *El hombre y su muerte. Aproximación teológica actual*, Burgos 1971; ID., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978.

## 2. *Miedo a «morirse del todo» (Unamuno)*

Dice un texto del Concilio Vaticano II: «Ante la muerte el enigma de la condición humana alcanza su culmen. El hombre no sólo es atormentado por el dolor y la progresiva disolución del cuerpo, sino también, y aún más, por el temor de la extinción perpetua» (GS 18).

Temor a dejar de ser, que jugó un papel tan determinante en nuestro Miguel de Unamuno y que constituía para él el «único problema vital», «la honda inquietud única». Porque, decía, «no quiero morirme del todo». Pero lo que realmente le preocupaba era la muerte del hombre concreto, de carne y hueso, del hombre que es él mismo: «No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero querer quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí; y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia». No se comprende muy bien, por tanto, cómo haya gentes que dicen no pensar en la muerte. «Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son estúpidos, unas almas de corcho»<sup>7</sup>. Difícil negar, por tanto, este miedo a caer en brazos de la muerte, a dejar de existir, a «morirnos del todo»<sup>8</sup>.

A semejanza de los antiguos alquimistas, algunos científicos avanzaron la hipótesis de una curación de la muerte, bien mediante una medicación apropiada, bien mediante un método de hibernación. Se sabe que el hielo conserva durante muchos años los cuerpos de quienes han sido sepultados por un alud de nieve o han sido absorbidos en un glaciar. Y así se ha podido imaginar que administrando una muerte aparente mediante un proceso de congelación se podría convertir a los muertos congelados en candidatos a una vida para siempre, a la espera de encontrar el remedio o la vacuna milagrosa contra la «trampa» de la muerte.

Ficciones científicas que responden al deseo de pervivir, al postulado de llegar a vencer algún día sobre la muerte, a la necesidad de superar el miedo que ésta nos infunde<sup>9</sup>. Ahora bien, en el caso extremo de

7. M. DE UNAMUNO, *Sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, Escelicer, Madrid 1966, t. VII, 129, 136; *Amor y pedagogía*, t. II, 383. Al respecto, cfr. P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en M. de Unamuno*, Madrid 1996, 229s.

8. En un art. de J. JIMÉNEZ LOZANO, *Osados pensamientos*, ABC (5.11.1993) 3, refiere la siguiente anécdota: «Malraux cuenta que durante una representación de un ballet en el Bolchov en honor del general De Gaulle el dictador soviético llamaba de vez en cuando, con su rodilla, la atención del general, y cuando éste se puso a escuchar solícito Stalin le confesó simplemente que estaba pensando que todo se lo llevaría la muerte: como un fraile en cuaresma. Y eso le dejaba desarmado, naturalmente».

9. En la novela de V. ANDREOLI, *E la luna dará ancora luce*, Milano 1997, su autor, psiquiatra italiano que ha publicado otros ensayos y relatos, ha querido confrontarse de mane-

que algún día dejara de ser una utopía por ahora fantasiosa, ¿cómo valorar esta perspectiva ilimitada, valdría realmente la pena una pervivencia indefinida de estas condiciones de vida, sin pasar por una verdadera transformación, por una auténtica metamorfosis? Hay indicios de que, a poco que se reflexione, tampoco la eternización del presente «statu quo» constituye un ideal apasionante.

### 3. *La perspectiva de no poder morir*

Y es que aquí nos topamos con la otra variante del miedo, aunque a primera vista suene paradójico. El horror de una existencia humana sin muerte y sin fin. La angustia de no poder morir. El suplicio de una muerte indefinidamente reenviada<sup>10</sup>. La amenaza de un prolongamiento indefinido de esta vida, de una inmortalidad temporal. «Cien millones de siglos más, incluso un tiempo infinito, no añadirán nada a una existencia informe, incolora e insípida; una sucesión de ceros, por prolongada que sea, no dará jamás sino cero»<sup>11</sup>.

Esta angustia y hastío ante la perspectiva de una consolidación perpetua de las propias limitaciones es lo que atormentaban a Fosca, personaje central del relato filosófico de Simone de Beauvoir «*Todos los hombres son mortales*». Tormento que comparten también los dioses

ra desnuda y sincera con los diversos intentos por ocultar el propio miedo a la muerte que se esconde tras muchas de sus idealizaciones. Según él, se impone comprender y aceptar la muerte como una presencia ineliminable en el interior de todo proyecto que el sujeto humano pretende realizar.

10. En esta misma novela, Andreoli toma buena nota de las modificaciones que se están llevando a cabo en nuestros días, separando científicamente enfermedad y muerte y deduciendo de esta separación las consecuencias necesarias: «El hombre muere porque es hombre, no porque esté enfermo... Pensar en un hombre sin enfermedades, sostiene el prof. Pontirolli, médico insigne, descubridor de la teoría, significa pensar en un hombre que muere. La muerte pertenece al mundo independientemente de la medicina y de cualquier medicamento... El hombre es ridículo cuando afirma que una muerte ha sucedido por paro cardíaco, por bloqueo respiratorio. No se trata de causas, sino de manifestaciones de la muerte... No tiene sentido alguno hablar de enfermedad incurable, si es incurable no es enfermedad... Los hospitales están llenos de no-enfermos, sometidos a intervenciones mágicas e inútiles, con perjuicio completo para los enfermos que no pueden ser atendidos... A mí me corresponde reivindicar un espacio para la muerte, separado de las enfermedades» (pp. 28-33, trad. propia). Como consecuencia de esta distinción, se construye una Ciudad de la muerte, con sus propios ritmos, donde la muerte es espera, meditación, agonía. Una ciudad llena de servicios totalmente gratuitos. Donde se ruega que acudan inmediatamente todos los considerados como enfermos terminales, crónicos, incurables. Donde se invita a que acudan también las personas no autosuficientes, abandonadas por parientes empeñados en actividades más productivas. Todo el que sienta que su vida se apaga será bien recibido, pues hay un momento en el que la dignidad exige separarse de la ciudad de los vivos y encerrarse en la ciudad de la muerte. Una ciudad con una sola puerta de salida: la que lleva al cementerio.

11. V. JANKELEVITCH, *La mort*, París 1966, p. 399.

(los «inmortales») de Giraudoux, que consideran su inmortalidad como una condena y envidian abiertamente a los hombres efímeros porque pueden morir<sup>12</sup>.

No hay duda: el deseo de permanecer y de durar pide una transformación radical de estas condiciones de vida. Y, como si se hiciera eco de tales anhelos, proclama convencida y esperanzada la liturgia cristiana: «*vita mutatur, non tollitur*» (la vida se transforma, no se suprime).

#### 4. Muerte encubierta y tabuizada

En la novela de A. Huxley<sup>13</sup> «*Un mundo feliz*» (1935), se percibe muy bien su mirada crítica sobre los diversos «recursos pedagógicos» para minimizar el hecho de la muerte. Son recursos encaminados a quitarle dramatismo, a integrarlo en el desarrollo de la vida ordinaria como un elemento más, a interiorizarlo sin que produzca traumas ni desgarros. Se trata de que la muerte deje de ser percibida como un problema y se acepte en su simple facticidad.

Así, hay un pasaje donde quien es retenido como «salvaje» (e.d., aquel no integrado en las normas de comportamiento y de educación cívica que impone la sociedad moderna) rompe a llorar ante su madre moribunda y no puede contener sus gritos de dolor; pero esta reacción es considerada por las enfermeras y los visitantes «civilizados» como algo escandaloso e incorrecto, como una obscenidad propia de personas primitivas.

En otro pasaje, se expone el «mecanismo pedagógico» para superar estas manifestaciones extemporáneas y reconducir a los niños ya desde pequeños hacia un comportamiento «civilizado»: «—El condicionamiento ante la muerte comienza a los dieciocho meses. Todo crío pasa dos mañanas cada semana en el Hospital de Moribundos. En estos hospitales encuentran los mejores juguetes y se les obsequia con helados de chocolate los días que hay defunción. Así aprenden a aceptar la muerte como algo completamente corriente—. Como cualquier otro proceso fisiológico, concluyó la Maestra jefe profesionalmente»<sup>14</sup>.

Según J. Jiménez Lozano, la cosmética funeraria de esta cultura nuestra hace tocados para encubrir la muerte misma y monta escena-

12. El tema es recurrente en bastantes autores contemporáneos. Para una ilustración más detallada, cfr. X. TILLIETTE, *Morte e sopravvivenza*, en G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza*, Roma 1995, pp. 32s.

13. Cfr. A. HUXLEY, *Un mundo feliz*, Barcelona 1965.

14. Cfr. o.c., pp. 153s.

rios idílicos para, entre dos exquisitas selecciones de música clásica, decirnos: «Aquí no ha pasado nada»<sup>15</sup>. ¿Composiciones de lugar de una civilización aterrada, que hace estas cosas como los niños que dan voces en el cuarto oscuro? Probablemente, pues al carecer de remedios curativos frente a la muerte, los hombres prefieren no pensar en ella (cfr. B. Pascal). Y, de hecho, la muerte se ha convertido en objeto de camuflaje encubierto, de silencio embarazoso, en tema prohibido, en tabú, para grandes capas de la civilización contemporánea. Así lo confirman sociólogos de nuestros días, que hablan de represión o de tabuización de la muerte como una de las actitudes características de nuestra sociedad occidental. Hasta el punto de que, según algunos informes, en USA se desarrolla desde hace ya tiempo toda una industria tanatológica, orientada a maquillar lo mejor posible a la persona muerta y a reconstruir con la máxima perfección toda su apariencia externa. Como si realmente no hubiera muerto, como si nada hubiera pasado, como si siguiera viva, como si los recursos maquilladores fueran capaces de hacernos pasar por encima de un hecho tan brutal<sup>16</sup>.

No estamos, sin embargo, ante el único procedimiento. Hay también otras formas más sutiles y refinadas de intentar esquivar el hecho de la muerte. Se trata de un no pensar y de una tabuización reflexionadas, actitud que en nuestros días conoce diversas variaciones, pero que hunde sus raíces muy atrás.

Ya en la antigüedad el filósofo Epicuro (341-270) había formulado su famoso dilema, una especie de tautología simple: «La muerte no tiene que ver con nosotros. Pues, mientras vivimos, la muerte no nos afecta. Y, cuando la muerte se impone, ya no vivimos»<sup>17</sup>. El yo y la muerte son dos polos contrarios que se repelen. Un instante antes de su muerte, la persona concreta estaba aún con vida. Cuando la muerte llega, la persona ya no existe. No hay motivo, pues, para disertar sobre lo que no existe. Propiamente hablando, no habría ni morir ni instante de la muerte. ¿Por qué debería darle vueltas a la idea de la muerte, mientras estoy en vida? Tal pensamiento disminuiría mis ganas de vivir y perjudicaría mis tareas y mis trabajos. Para mí en esta vida se halla contenido «todo» y con la muerte se ha acabado «todo». Lo que se sigue, en consecuencia, es una invitación a disfrutar del momento presente, el «*carpe diem*».

El dilema de Epicuro ha ejercitado su atractivo en muchos pensadores posteriores<sup>18</sup>. Era del agrado de Lucrecio, de Horacio, de Mon-

15. Cfr. *a.c.*, p. 3.

16. Cf. la crítica satírica de estas prácticas en la novela de E. WAUGH, *The loved One*, Boston 1948.

17. Cfr. DIOGENES LAERCIO, X, 139.

18. Sobre este dilema, cfr. X. TILLIETTE, *a.c.*, pp. 11-17.

taigne. Una versión atenuada del dilema puede encontrarse en la misma tradición estoica (Epicteto, Séneca, Cicerón, Marco Aurelio), si bien con consecuencias distintas: de ello se deduce que mi duración es limitada, que la vida tiene un fin, que no conviene perder de vista la brevedad de la vida. Spinoza no hacía sino ponerlo en práctica, al sostener que la cosa de que menos debía ocuparse el filósofo era el pensamiento de la muerte. El existencialismo de Sartre o de Simone de Beauvoir parecen apoyarse sobre el aspecto de verdad que el dilema encierra. Se halla latente en todas las filosofías que niegan cualquier importancia a la muerte. Y conoce multitud de epígonos. «Yo no me he interesado jamás por la muerte, asegura la escritora Anne Philipe... Sólo la vida cuenta. ¿La muerte? Una cita irremediable, pero eternamente fallida, pues su presencia significa nuestra ausencia. Ella se instala en el momento en que nosotros dejamos de ser»<sup>19</sup>.

### 5. *La inmortalidad como fama*

Milan Kundera ha dado a una novela suya un título que diríase más apropiado para un tratado filosófico: *La inmortalidad*<sup>20</sup>. Y es que, realmente, estamos ante una reflexión notable sobre la muerte y la inmortalidad, «una pareja indivisible, más hermosa que Romeo y Julieta, que Marx y Engels»<sup>21</sup>, asegura irónicamente Kundera, desde una actitud postmoderna, que con tanto acierto queda reflejada en su obra.

Agnes, la protagonista, en diálogo con un invitado misterioso, que la visita desde otro planeta, dice: «Puede que la muerte sea necesaria. ¿Pero no se podía haber inventado de otra manera? ¿Acaso es necesario dejar tras de sí un cuerpo que hay que meter bajo tierra o arrojar al fuego? ¿Todo esto es un horror!»<sup>22</sup>. Pero es sobre todo en la parte segunda, comentando la relación entre el anciano Goethe y la joven Bettina Brentano, donde Kundera se ocupa de la inmortalidad. Una inmortalidad que nada tiene que ver con la fe religiosa en la inmortalidad del alma, sino con la permanencia terrenal de los que, tras su muerte, perviven en la memoria de la posteridad. A juicio de Kundera, esta inmortalidad es una lucha, puede convertirse en algo ridículo y constituye la peor versión del juicio eterno.

Es una lucha y cada cual la conduce a su manera. Goethe se consideró administrador de su inmortalidad y esa responsabilidad hizo de él

19. A. PHILIPPE, *Le temps d'un soupir*, Paris 1963, pp. 12s.

20. M. KUNDERA, *La inmortalidad*, Barcelona 1990.

21. *O.c.*, p. 70.

22. *O.c.*, p. 55.



un hombre estirado, con miedo a las excentricidades. Y, cuando se permitió alguna, procuró amañarla posteriormente, de modo que no se saliera de aquel sonriente equilibrio que alguna vez identificó con la belleza. El hombre ansía ser inmortal en la memoria de la posteridad. Pero puede tratarse de una inmortalidad ridícula. Algo cuya amenaza siente Kundera cuando, al ejercitarse por la mañana con las pesas, controla angustiado el pulso de su corazón; morir con una pesa en la mano le aseguraría una inmortalidad ridícula. Amenaza que nos incumbe a todos. Pues, aunque sea posible modelar de antemano la posteridad, manipularla, prepararla, nunca se realiza tal como fue planeada. Hasta el punto de que uno puede quitarse la vida, pero no puede quitarse de encima este tipo de inmortalidad<sup>23</sup>.

## 6. *La muerte como «dulce vivencia»*

Encubrir, tabuizar o reprimir el pensamiento de la muerte es, a pesar de todo lo dicho, solamente una de las características de nuestra época. Los tabúes y los encubrimientos están también para ser transgredidos. Y esta transgresión se ha llevado a cabo con el desarrollo floreciente de una ciencia interdisciplinar llamada «tanatología» (*Sterbeforschung*). Su campo de investigación abarca las cuestiones relacionadas con el morir y con la muerte, tratando los aspectos médicos, psicológicos, psiquiátricos, sociológicos, pero también los aspectos religiosos relacionados con la fe en una vida postmortal.

Desde que estos profesionales de la medicina se han empezado a ocupar sistemáticamente de las experiencias de los moribundos y han dado a conocer informes relacionados con seres humanos que, partiendo de una muerte clínica o de una cercanía inmediata a la muerte, habrían sido «reanimados» o «revivificados», se ha hecho posible plan-

23. Sirva como ilustración el siguiente diálogo imaginario entre Goethe y Hemingway: «Sabe, Johannes —dijo Hemingway—, a mí también me acusan constantemente. En lugar de leer mis libros, ahora escriben libros sobre mí. Dicen que no quise a mis esposas. Que no me dediqué bastante a mi hijo. Que le dí una bofetada a un crítico. Que mentí. Que fui orgulloso. Que fui un machista... —Eso es la inmortalidad, dijo Goethe. La inmortalidad es el juicio eterno. —Si es el juicio eterno, debería haber un juez como Dios manda. Y no una estúpida maestra de escuela con una vara en la mano. —Una vara en la mano de una maestra estúpida, eso es el juicio eterno. ¿Qué se imaginaba, Ernest?. —No me imaginaba nada. Lo único que esperaba era poder vivir en paz, al menos después de muerto. —Hizo usted todo lo necesario para ser inmortal. —En absoluto. Lo único que hice fue escribir libros. Eso es todo. —¡Precisamente!, rió Goethe. —No tengo nada en contra de que mis libros sean inmortales. Los escribí de modo que nadie pudiese quitar ni una palabra. Para que soportasen cualquier intemperie. Pero a mí mismo como hombre, como Ernest Hemingway, ¡me importa un cuerno la inmortalidad! —Le entiendo perfectamente, Ernest. Pero debió ser más cauteloso cuando estaba vivo. Ahora ya es tarde», *o.c.*, pp. 102s.

tear de manera nueva la pregunta por una supervivencia postmortal del ser humano. Nada extraño que su mensaje haya encontrado oídos muy atentos. ¡Tendríamos aquí, sobre la base de experiencias espontáneas y auténticas, una ilustración positiva y una iluminación del lado desconocido de la muerte! Pero no fundamentadas en una ilusión religiosa o pseudocientífica, sino en los métodos propios de las ciencias empíricas, tal como correspondería a nuestra época. Dejando a un lado posibles antecedentes, baste citar aquí los nombres de E. Kübler-Ross y de R. Moody, iniciadores a finales de los años sesenta en USA de un «giro tanatológico», que después se ha ido extendiendo a otros países.

La psiquiatra E. Kübler-Ross cultivó durante años el contacto directo con pacientes moribundos antes de publicar su primera obra «*On Death and Dying*»<sup>24</sup>, que se convertiría mundialmente en punto de referencia para la moderna «tanatología». Siendo de talante más bien escéptico, según propia confesión, respecto a la eventualidad de una vida después de la muerte, fue su ocupación repetida con las experiencias narradas por moribundos y por personas clínicamente muertas lo que la condujo a romper el tabú existente. Y así, habiéndose ocupado inicialmente de estos procesos por «curiosidad natural», llegó progresivamente a convencerse de que su tarea consistía en «anunciar a los hombres que no existe muerte alguna». La vivencia del morir constituye para ella «un nacimiento a una existencia distinta, que puede demostrarse muy sencillamente». Con sus obras y con sus intervenciones públicas ha alcanzado un alto grado de aceptación. En 1990, con ocasión de una intervención suya en la Marienkirche de Berlín, abarrotada de gente, un oyente le planteó la pregunta de si creía en una vida después de la muerte. A lo que contestó, entre grandes aplausos: «Yo no creo, yo sé (e.d., se trata de algo más que una creencia), que hay una vida después de la muerte»<sup>25</sup>.

En una dirección análoga se mueve el filósofo y médico R.A. Moody en sus obras «*Life After Life*» (1975) y «*Reflections on Life after Life*» (1977)<sup>26</sup>. En ellas reúne elementos y materiales obtenidos en entrevistas a personas que habían pasado por experiencias límite, de proximidad a la muerte. A Moody le sorprendieron las analogías llamativas que podían constatarse entre personas muy diversas y desconocidas

24. E. KÜBLER-ROSS, *On Death and Dying*, New York 1969; sobre la temática, cfr. H. WAGNER (ed.), *Ars moriendi*, Freiburg 1989.

25. Así relatado por W. THIEDE, *Die mit dem Tod spielen. Okkultismus, Reinkarnation, Sterbeforschung*, Gütersloh 1994, pp. 88s.

26. De ambas existe traducción española: *Vida después de la vida*, Madrid 1977; *Reflexiones sobre la vida después de la vida*, Madrid 1981.

entre sí, cuando describían sus estados de conciencia ante dicha proximidad. Lo cual le permitió elaborar de manera libre un modelo típico ideal, integrado por unos doce elementos, que en la literatura y en los medios de comunicación es citado gustosamente con frecuencia. Estas personas habrían hecho un viaje de ida y vuelta, en el que habrían vivido la muerte como una experiencia de paso, como un tránsito: el túnel oscuro, la salida del alma y la visión a distancia del propio cuerpo, el encuentro con amigos y familiares difuntos, la aparición de un ser deslumbrante por su luminosidad, la mirada retrospectiva sobre el propio itinerario vital en presencia de este ser luminoso cuya luz ayuda a valorar el conjunto entero de la propia vida, una lucidez de conciencia especialmente intensa, una sensación de serenidad y de alegría... Moody admite ciertamente que tales experiencias límite, en cercanía tan extrema a la muerte, no son apropiadas para demostrar que haya una vida postmortal. No obstante, apenas quedaría espacio para una duda razonable. Y esta convicción la ha mantenido de nuevo, diez años más tarde, en su obra «*The Light Beyond*» (1988, *La luz del otro lado*)<sup>27</sup>: «las vivencias de la proximidad de la muerte nos fascinan, porque aportan la prueba más palpable de que se da una existencia espiritual. Literalmente son la luz al final del túnel»<sup>28</sup>. Lo de «prueba palpable» lo entiende, en cualquier caso, de una manera relativa, no en el sentido de prueba científica conclusiva, sino en el de «juicio del corazón»<sup>29</sup>.

### 7. *Tiempo transfigurado y muerte vencida*

El conjunto de las referencias hechas hasta aquí nos confrontan con la experiencia del tiempo como límite, como fugacidad inaferrable, como amenaza de disolución, como derrota de un amor para siempre y por siempre. La muerte nos libera de las máscaras y de las corazas y nos deja indefensos ante los huesos y las cenizas. ¿No habrá un camino que dé sentido a la brevedad de la vida humana, al recuerdo de nuestros antepasados, al anhelo de que la separación no sea definitiva, a la esperanza de que la muerte no interrumpa una comunión de vida? Sólo si la muerte es realmente vencida, la existencia temporal tendrá un horizonte de plenitud y el tiempo podrá verse transfigurado. Reconocer el propio miedo a morir constituye un primer paso para

27. He manejado la versión alemana, R.A. MOODY, *Das Licht von drüben. Neue Fragen und Antworten*, Reinbeck 1989.

28. R.A. MOODY, *o.c.*, p. 115.

29. En su libro más reciente da la impresión de acercarse a la praxis espiritista, cfr. R.A. MOODY, P. PERRY, *Blick hinter den Spiegel. Botschaften aus der anderen Welt*, München 1994.

poder vencerlo. Pero en rigor solamente se supera el miedo, cuando la muerte es realmente vencida. «¿Dónde está, muerte, tu victoria?», así pregunta quien espera la resurrección de los muertos. Pues está convencido de que no se muere para quedar muerto, sino para resucitar. Y esta esperanza no se debe al convencimiento de que haya un núcleo duro de la realidad al que la muerte no afectaría (cfr. E. Bloch), sino a lo acontecido ya con Jesucristo, primogénito de entre los muertos.

Gran parte de las publicaciones mencionadas confirman que en nuestra sociedad existe la necesidad de pensar nuevamente sobre la muerte y sobre el futuro postmortal. Como si se hallaran en juego las necesidades más elementales relacionadas con el cercioramiento de uno mismo y con la propia identidad. Es todo un potencial de esperanza el que se orienta hacia la tanatología. Pero con una tendencia marcada a sobrevalorar la capacidad demostrativa de tales experiencias límite y a apuntalar la esperanza de supervivencia recurriendo a métodos empírico-científicos. La muerte, sin embargo, sigue constituyendo antes y ahora una frontera de nuestro «saber». Aunque a veces resulten elocuentes e impresionantes los relatos de personas muy próximas a la muerte, en realidad no han muerto por completo (aunque hayan estado clínicamente muertos); han llegado a la frontera última que antecede a la muerte verdadera. La auténtica realidad postmortal sigue siendo algo vetado al saber empírico.

El conjunto de publicaciones confirma, al mismo tiempo, la vigencia y el cuestionamiento de una prohibición: hablar de la muerte. Su tabuización social comienza en la segunda mitad del s. XIX (el mismo Marx, p.e., la menciona muy raramente)<sup>30</sup> y se manifiesta en la tendencia a ocultar en lo posible al moribundo la seriedad de su propio estado, como si resultara cuestionable la verdad de tener que morir. Pero esta verdad se hace cuestionable e insoportable cuando se ha vuelto cuestionable la esperanza en la resurrección, cuando ya no hay un garante (Dios) de esperanza salvífica en la muerte. De hecho, el fenómeno social de tabuización de la muerte va parejo con el discurso sobre la «muerte de Dios». Y muerto Dios, el hombre moderno se convierte en una especie de prótesis divina. Cuanto más «poderoso, omnipotente, divino» se hace, tanto menos puede soportar su condición mortal<sup>31</sup>. De ahí que se vea obligado a tabuizar la muerte. De ahí que no sepa muy bien cómo encarar su facticidad. De ahí que se vea afectado por una incapacidad creciente para llevar luto por la muerte de alguien.

30. Sobre los aspectos socioculturales, cfr. los trabajos de Ph. ARIES, *La muerte en occidente*, Barcelona 1982; Id., *El hombre ante la muerte*, Madrid 1983.

31. Cfr. la obra del psicoanalista H.E. RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979.

A la tabuización individual y social de la muerte contribuye poderosamente su comprensión materialista. Su interpretación como fin radical, como puerta que da acceso a la nada (*horror vacui*). Quien está convencido de que le espera la muerte total y absoluta, solamente podrá entender lo «celestial» como el disfrute de los múltiples bienes terrenos, los cuales a su vez solamente pueden ser degustados en instantes de fugacidad angustiosa. El nihilismo corroe implacablemente su mismo disfrute. El carácter absurdo de la muerte va parejo con una desoladora falta de sentido de la vida. Podemos decir, por tanto, que tabuizar la muerte o pretender ignorarla es reconocer implícitamente su opacidad, querer librarnos de ella como de una pesadilla, intentar domesticarla a través de un exorcismo... Pero la muerte no se deja domesticar tan fácilmente. Sólo si realmente resulta vencida, podrá hablarse de un futuro de plenitud para el sujeto individual, para el conjunto de la humanidad y para la creación entera.

## II. «FUTURUM» Y «ADVENTUS»: VARIACIONES TEMÁTICAS

### 1. *Tiempos finales y mundos nuevos*

De acuerdo con lo indicado en el planteamiento inicial, mi referencia más directa e inmediata ha de ser no tanto el conjunto de grupos que en la historia pasada se han visto afectados por la «fiebre del tiempo final»<sup>32</sup>, cuanto la situación contemporánea. Y en ella coexisten simultáneamente una actitud existencial de cierto conformismo con «este mundo», junto a anuncios entusiastas de mundos nuevos, supuestamente llenos de armonía e integración, junto a amenazas angustiosas de catástrofes apocalípticas y junto a posturas postmodernas en las que parece disolverse toda teleología<sup>33</sup>.

En realidad, la idea misma del «fin» encierra en sí ambivalencias: puede bien fascinarnos, bien hacernos temblar; puede implicar una comprensión de la meta de la historia como consumación y plenitud

32. Tomo la expresión de la obra ed. por H. GASPER, F. VALENTIN, *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangs-propheten, Endzeitsekte*, Freiburg 1997, sin discutir aquí las distinciones ulteriores entre «tiempo del fin» (Endzeit) y «final de los tiempos» (Zeitenende). Para un estudio más detallado y amplio, cfr.: D.S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964; Ch. LOWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982; J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984; H. ALTHAUS (ed.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Freiburg 1987.

33. De lo expuesto en esta parte IIª me he ocupado con más amplitud en mi trabajo S. DEL CURA ELENA, *Mundos nuevos, apocalipsis y esperanza cristiana: una reflexión teológica*, en ID. (dir.), *Sociedad en los tiempos finales*, Burgos 2000, pp. 93-131, al que remito para una exposición más detallada.

(*telos*), con la secuela de milenarismos y de expectativas de mundos nuevos; o puede identificarse con el acabamiento de la historia, con su punto final (*finis*), dando cabida a todas las variaciones catastrofistas de los diversos apocalipsis. De hecho, ambas posturas o concepciones no son antagónicas, sin relación alguna entre ellas. El temor ante un fin catastrófico del mundo es con frecuencia el reverso de una esperanza en su consumación plena. Y, a su vez, cuando esta esperanza se ve abocada al fracaso o parece imposible, no suele quedar sino el temor y la angustia.

El momento histórico que nos toca vivir (año 2001 d.C.) hace que la perspectiva del tercer milenio sea tenida en cuenta en la inmensa mayoría de programaciones, pronósticos o planteamientos de cara al futuro. Resulta, por ello, difícil encontrar una programación de cualquier materia (social, política, económica, científica, jurídica, humanista, religiosa...), en la que no aparezca explícitamente mencionado el nuevo o tercer milenio. Y, ante este dato cronológico, algunos analistas sociales, escritores, periodistas y creadores de opinión pública han venido augurando la repetición de los fenómenos generalizados de miedos y angustias que, supuestamente, habrían invadido la cristiandad occidental europea en torno al año mil<sup>34</sup>. Deberíamos estar, por tanto, ante la amenaza de una segunda edición, corregida y tal vez aumentada, de los «terrores» vividos en el cambio del primer al segundo milenio.

Ahora bien, ¿de qué «terrores» se trataría? La pregunta no es artificial o meramente retórica, sino que está justificada, pues es necesario distinguir entre la reconstrucción del ambiente supuestamente vivido entonces, hecha a partir del s. XVI y sobre todo en el s. XIX, y el testimonio de los documentos disponibles de finales del s. X y comienzos del s. XI. Fueron sobre todo historiadores del s. XIX los que más contribuyeron a forjar la idea del año mil como un momento de expectación febril y de miedo mortal ante la inminencia del fin: marchas hacia Jerusalén para presenciar la segunda venida de Cristo<sup>35</sup>, aparición de cometas como signos de acontecimientos misteriosos y terribles<sup>36</sup>, mezcla de temor y de expectativas liberadoras<sup>37</sup>. Tal idea pervive hoy

34. Cfr. D. THOMPSON, *El misterio del año 1000*, «Concilium» 277 (1998) 565-575, donde resume lo tratado más ampliamente en su obra *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, London 1996.

35. Cfr. C. MACKAY, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, London 1852, pp. 257s.

36. Cfr. R. LANDES, *Rodolfus Glaber and the Dawn of the New Millenium: Eschatology, Historiography, and the Year 1000*, en «Revue Mabillon» 68 (1996) 57-77.

37. Cfr. J. MICHELET, *History of France*, 1844, 143s. Michelet se apoyaba en textos antiguos, en concreto en los «Annales de Hirsau», ed. por J. Trithemius, Basel 1514 (según los cuales, terremotos y cometas habrían alimentado la creencia del fin del mundo en el año

en libros populares de profecías sobre el milenio, en muchos de los cuales se habla de campesinos y señores temblorosos metidos en las iglesias, aterrorizados ante la inminencia del final<sup>38</sup>. Incluso, según un autor moderno, se habría dado hasta una ola de suicidios entre quienes no podían soportar la presión de aguardar el juicio final, que supuestamente habría de coincidir con el año mil<sup>39</sup>.

¿Fue realmente así? Hay motivos fundados para dudarlo, pues los supuestos «terrores del año mil» parecen constituir más bien una «recreación literaria», alimentada especialmente en los ambientes del romanticismo<sup>40</sup>. Son la expresión de una época, que se sentía segura de sí misma y de su futuro y contemplaba con una cierta autosuficiencia aquellas épocas anteriores, en las que la humanidad habría vivido con temor y temblor ante la intervención directa de Dios en la historia y la perspectiva del fin del mundo. Cuanto más desamparada y llena de tinieblas se presentase la Edad Media, tanto más iluminador y confiado podía aparecer el mundo moderno de las luces y de la Ilustración.

Ahora bien, si se consultan los documentos no muy numerosos de finales del s. X y comienzos del s. XI que han llegado hasta nosotros, no se hallan referencias al supuesto temor generalizado de que el mundo se fuera a terminar en el año mil. Más bien, las pocas menciones que vinculan la segunda venida de Cristo con el año mil, lo hacen para rechazar precisamente esa vinculación<sup>41</sup>. Ésta era la actitud predominante, defendida por la Iglesia en aquel tiempo<sup>42</sup>. El mismo sistema de contar los años «después del nacimiento de Cristo» todavía no se había impuesto universalmente en el s. X: unos seguían datando los acontecimientos corrientes por años de reinado, la cancillería imperial usaba diversos sistemas al mismo tiempo, en Oriente se contaban los años supuestamente desde «la creación del mundo» y una gran mayoría de gente no sabía qué año era<sup>43</sup>.

1000), y en los «Annales Ecclesiastici» del Card. Baronius, t. XVI, 299 (que se apoyaban en crónicas medievales); pero hoy se sabe que los primeros no son auténticos y que las crónicas son mucho menos precisas de lo que se suponía.

38. Cfr. S. SKINNER, *Millennium Prophecies*, Virgin 1994, p. 69.

39. Cfr. C. BERLITZ, *Fin del mundo, año 1999*, Barcelona 1981, pp. 9s.

40. Cfr. P. RICHE, *Der Mythos von den Schrecken des Jahres 1000*, en H. CAVANNA (ed.), pp. 9-19.

41. Cfr. PL 139, 471: el teólogo Abbo, abad de Fleury, recuerda en el año 995 haber escuchado en su juventud (*adolescensulus*) a un predicador que vinculaba la venida del Anticristo con la llegada del año mil. Y añade: «Yo contradije explícitamente esta predicación, remitiéndome para ello a los Evangelios, al Apocalipsis y al libro de Daniel. Y también mi abad Ricardo, de feliz memoria, rechazó con argumentos decisivos este error...».

42. Cfr. A.M. RITTER, *Kirche und Theologie in der Erwartung des Jahres 1000*, EgTh 59 (1999) 416-425.

43. Sobre la cuestión, cfr. A. BORST, *Computus. Zeit und Zahl im Mittelalter*, en «Deutsches Archiv» 44 (1988) 1-82.

Nada indica que en este cambio del segundo al tercer milenio se hayan reactualizado los supuestos terrores generalizados de la cristiandad a finales del primero. En contextos culturales, donde el cómputo del tiempo se lleva a cabo según otros calendarios, el sistema de la era cristiana no encierra ningún significado especial, a pesar de que esta cronometría goce hoy de una difusión global en el mundo moderno. Pero, incluso en occidente, no parece que estemos afectados por una fiebre generalizada de los tiempos finales. Existe, ciertamente, un mundo muy variado de grupos apocalípticos, profetas de catástrofes y sectas milenaristas. Pero los supuestos acontecimientos cósmicos, culturales o religiosos, que irían unidos necesariamente a un determinado cambio de fecha, no son para un cristiano ninguna necesidad mágica ni metafísica<sup>44</sup>. Ni tampoco una necesidad histórica. Entre otros motivos, porque Dionisio el Exiguo, quien introdujo el recuento de los años característico de la «era cristiana» en un «antes» y un «después» de Cristo, parece haberse equivocado unos años y haber colocado el nacimiento de Cristo varios años después (entre siete y cuatro) de lo que realmente fue<sup>45</sup>.

A pesar de todo, sería, no obstante, un error condenar la tradición apocalíptica al silencio o a la ignorancia, dejársela en exclusiva a las sectas o buscar forzosamente su «domesticación» teológica. También esta actitud constituiría, en fin de cuentas, el resultado de un mito típicamente moderno y contemporáneo: el de la idea de una historia del mundo que prosigue su curso de manera necesaria e imparable, pues, una vez alcanzada la «edad de oro» (la nuestra), ya no quedaría sino esperar un refinamiento perfeccionado de los logros obtenidos.

## 2. *Nostalgia de futuro: la travesía milenarista*

El término «milenarismo», palabra de acuñación latina que traduce el término griego «quiliasmo»<sup>46</sup>, hace referencia al texto de Ap 20. Con él se quiere designar un tipo de esperanza, cuyas características son las siguientes: un reino del Mesías temporalmente limitado (se ha-

44. Cfr. J. RATZINGER, *Salz der Erde*, Stuttgart 1997, pp. 296s (hay trad. española), donde alerta ante estas expectativas mágicas.

45. En su reciente obra, G. THEISSEN, A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 1999, p. 619 colocan el nacimiento de Jesús de Nazaret poco antes de finalizar el reinado de Herodes I (37-4 a.C.), entre el 6 y el 4 a.C.

46. Para información general, cfr.: *Chiliasmus*, en TRE 7 (1981) 723-745; *Chiliasmus*, en LThK 2 (1994) 1046-1052; C. MARTIN ESTALAYO, *Milenarismo: ayer y hoy*, en «Religión y Cultura» 45 (1999) 589-603. Cfr. también: J. GIL I RIBAS, *El mil·lenarisme, un excés malaguanyat*, Barcelona 1999; A. HOUTEPEN, *Apocalyptic and the Kingdom of God. Christian eschatology and the «pursuit of the millennium»*, en «Exchange» 28 (1999) 290-311; B. HORT, *Millénarisme ou amillénarisme? Regard contemporaine sur un conflit traditionnel*, RThL 31 (2000) 33-42.



bla de «mil años», aunque podría durar más o menos); se trata de un reino intermedio, e.d., no es la cima última de la historia salvífica, sino su etapa terrena previa; en él correinarán con el Mesías todos aquellos elegidos que le permanecieron fieles (mártires), protagonistas ya de una primera resurrección; el reino milenarista tiene lugar aquí en la tierra, durante una época en la que Satán permanece encadenado; el tiempo final de la salvación eterna vendrá después, cuando tenga lugar una segunda resurrección de todos los que han muerto. Todo ello se encuentra incluido en la evocación del reino milenarista de Cristo que se hace en Ap 20, 1-15, texto que ha ejercido a través de la historia una influencia extraordinaria<sup>47</sup>.

La esperanza milenarista ha alimentado muchos de los sueños protagonizados por los hombres a lo largo de veinte siglos. Durante mucho tiempo mantuvo la impregnación religiosa de su origen; pero esa esperanza se prolongó también en las versiones secularizadas de los distintos proyectos utópicos y de las ideologías del progreso que llegan hasta nuestros días. La pervivencia y transformaciones de esta esperanza han sido objeto de estudio reciente, entre otros, por parte de J. Delumeau, en el segundo tomo de su obra sobre la «Historia del paraíso»<sup>48</sup>, en la que se ha puesto a revivir la nostalgia de futuro y los sueños de felicidad, después de haber explorado en otras obras los miedos y la necesidad de seguridad de nuestra civilización.

En la historia de la tradición cristiana, una de las contribuciones más importantes a la revitalización de las ideas milenaristas tiene lugar con Joaquín de Fiore (1130-1202). Él propone una concepción de la historia en correspondencia con la Trinidad divina: al reino del Padre (AT) y del Hijo (NT) sucederá el reino del Espíritu Santo, que se identifica con el reino milenarista mencionado en el Apocalipsis. No es que J. de Fiore<sup>49</sup> rompiera radicalmente con la tradición agustiniana (el reino milenarista como figuración simbólica de un futuro ultrahistórico), de la que conserva algunos elementos; él mismo se siente parte integrante de la Iglesia de la nueva alianza del segundo período. Pero la distinción agustiniana entre la «ciudad de Dios» y la «ciudad terrena» apenas puede experimentarse en las implicaciones sociopolíticas que la Iglesia conoce en la cristiandad medieval. Y, sobre todo, la nueva e insólita acentuación de la tercera época del Espíritu, cuyo reino

47. Para una información más amplia y detallada, cfr. G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, München 1985.

48. Cfr. J. DELUMEAU, *Histoire du Paradis, I: Le Jardin des délices*, Paris 1992; II: *Mille ans de bonheur*, Paris 1995; ID., *Une traversée du Millénarisme occidental*, «Riv St Lett Rel» 34 (1998) 455-476.

49. Cfr. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Madrid 1988.

espera ver irrumpir para 1260, supondrá un alejamiento decisivo del pensamiento agustiniano.

En el centro de sus especulaciones histórico-teológicas ocupa un lugar cada vez más decisivo este reino del Espíritu y de la paz, que traerá consigo la realización de una «Iglesia espiritual», fomentará éticamente la formación de un nuevo «hombre espiritual» y supondrá el triunfo preeminente de la «vida contemplativa». Revive así en las visiones de este monje pacífico la esperanza milenarista, cargada de potencialidades críticas (revolucionarias). En contraste con la configuración histórica de la Iglesia en aquel momento, se ponen las esperanzas en una Iglesia totalmente renovada, espiritualizada y pobre; a la Iglesia de los clérigos sucederá la de los contemplativos (monjes), a la época de los viejos y de los adultos el tiempo de una nueva infancia espiritual, conducida en el poder del Espíritu.

Las expectativas alimentadas por la especulación joaquinista no se cumplieron. A ello contribuyó en gran medida la apropiación selectiva de sus ideas que hicieron más tarde algunos espirituales franciscanos (P. de Olivi, U. de Casale)<sup>50</sup>. Aunque éstos no representan un grupo homogéneo, convirtieron las ideas milenaristas en arma de combate contra la Iglesia (mundanizada) de su época y se comprendieron a sí mismos, en cuanto seguidores de Francisco de Asís, como los portadores de la nueva Iglesia «espiritual»; las visiones milenaristas adquirían la concreción de una configuración social e histórica. Pero a su fracaso contribuyó también la actitud de los teólogos escolásticos, especialmente de S. Buenaventura y de Sto. Tomás. Con ello, el milenarismo se verá reducido a un elemento más bien marginal en la tradición cristiana. Únicamente en algunos grupos protestantes de tipo revolucionario (T. Münzer), precedidos por movimientos reformistas como el de J. Hus, mantendrán importancia las ideas milenaristas<sup>51</sup>. Lo cual constituye un antecedente de las versiones secularizadas que estas ideas conocerán en la época moderna.

Según la tesis de Tuveson, las tendencias milenaristas del s. XVII prepararon el terreno para la doctrina del progreso imparable en la historia, característica del pensamiento ilustrado: «Que el progreso sea la ley de la historia, que así esté establecido, esto fue primero una idea religiosa antes de que se convirtiera en una idea secular»<sup>52</sup>. No es fácil

50. Cfr. E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Darmstad 1964.

51. Cfr. N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957 (trad. esp. *En pos del milenio*, Madrid 1997).

52. E.L. TUVENSON, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago-London 1968, 39; ID., *Millennium and Utopie. A Study in the Background to the Idea of Progress*, Gloucester 1972.

determinar la medida de este influjo ni precisar con exactitud las pasarelas del milenarismo religioso al milenarismo secularizado; no obstante, son muchos los indicios de que el paso se ha producido. En la filosofía de la historia puede verse prolongada y transformada la idea de un reino milenarista. Lessing recurre a la herencia intelectual de J. de Fiore; Kant comparte la esperanza en un estado de paz permanente, fundado en la alianza de los pueblos como república mundial; Fichte sueña en la época de la razón; Marx distingue entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, proyectando un futuro paraíso en la tierra, donde hacer realidad sociopolítica las utopías de la filosofía especulativa de la historia<sup>53</sup>.

La fe del s. XIX en el progreso, alimentada por los continuos descubrimientos científicos y hallazgos técnicos, ponía su confianza en un comienzo sin fin y en un futuro de posibilidades sin límite. Se trataba de una forma de milenarismo secularizado. Lo que generaciones previas solamente habían podido esperar en medio de sus múltiples carencias, esto parecía hacerse realidad ahora. El género humano podía ser educado, la naturaleza sometida, la historia del mundo encaminada hacia su plenitud, el resto del mundo repartido entre las potencias cristianas, la evangelización de los pueblos hecha realidad... La edad de oro (reino de Dios, reino de la libertad) se hallaba cerca de su realización.

En nuestros días el clima ha cambiado y arrecian las críticas contra la filosofía especulativa de la historia y su traducción en proyectos políticos (totalitarismo, violencia, falta de libertad), contra la creencia ingenua en el progreso continuo (destrucción de la naturaleza, abismos de injusticia entre los diversos pueblos), contra el carácter ilusorio de los sueños milenaristas (carácter compensatorio ante situaciones de crisis o de desconcierto)<sup>54</sup>. Lo cual no significa extinción total. Así, p.e., las esperanzas esotéricas de la «New Age» pueden considerarse como una reactualización utópica del anuncio de «mundos nuevos». En el proceso de transformación planetaria, que ya habría irrumpido, la «New Age» representa el anhelo de integrar todas las esperanzas positivas de salvación en una nueva configuración donde queden disueltas las viejas fronteras confesionales de las religiones históricas<sup>55</sup>.

53. Cfr. R. SAAGE, *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991; R. SIENA, *Henologia e millenarismo nel pensiero di Marx*, en «Sapientia» 52 (1999) 473-483; P. VALLIN, *La fin, le religieux, le politique. Analyses sociales des phénomènes de messianisme*, RSR 84 (1996) 43-66.

54. Cfr. K. LÖWTH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; H.M. BAUMGARTNER, *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie*, AZP 12/2 (1987) 1-21; J. FEST, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991; H. HOFMEISTER, *Karl Löwths Skepsis gegenüber aller Heilsgeschichte*, EgTh 59 (1999) 435-443.

55. Cfr. M. FUSS, *Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit*, en H. GASPER, F. VALENTIN, o.c., pp. 88-100; M. INTROVIGNE-P.L. ZOCCATELLI, *Dal New Age al Next Age*, Firenze 1999.

### 3. *La obsesión laica por un nuevo Apocalipsis (U. Eco)*

El término «apocalipsis» significa revelación, desvelamiento o visión anticipada de acontecimientos futuros o presentados como tales. De él deriva el término «apocalíptica», que sirve para designar dos cosas: un determinado tipo de literatura, floreciente en la llamada época intertestamentaria, que en proporciones reducidas forma parte del canon de los libros bíblicos (p.e., Daniel, 2 Macabeos, Apocalipsis de Juan, apocalipsis sinóptico), pero que en su mayoría se halla fuera de este canon; una determinada mentalidad, sentimiento vital o actitud existencial, cuyas características no es fácil definir con precisión (¿pesimismo, conciencia de crisis, irracionalidad, determinismo?) o discernir adecuadamente en sus efectos históricos<sup>56</sup>. Y, aunque su valoración sea oscilante<sup>57</sup> y su mundo representativo siga resultando un tanto extraño, sin embargo está justificado hablar de una actualidad de la apocalíptica.

El siglo XIX, que se puede extender como mentalidad desde la revolución francesa (1789) hasta la primera guerra mundial (1914), fue una época de comienzos, de entusiasmo por el progreso, de promesas, de utopías: la revolución industrial (bienestar para todos), la revolución democrática (libertad, igualdad, fraternidad), la revolución socialista (sociedad sin clases en el reino de la libertad)... todo parecía apuntar hacia un futuro de posibilidades ilimitadas. El siglo XX, que podía y debía llevar a cabo las expectativas del siglo XIX, se ha convertido, en gran medida, en una época de finales y de destrucciones: los nombres de Verdun, Auschwitz, Hiroshima, Archipiélago Gulag o Chernobyl, a los que podrían añadirse muchos otros, están en el recuerdo de todos... Hasta el punto de poder preguntarnos si otro siglo de la historia conocida habrá contemplado tanta destrucción y muerte como el que acaba de concluir y de si esta obsesión destructiva habrá llegado a su fin.

De ahí que el sentimiento vital de nuestros días no sea (tanto) el de la soberbia de la fe en el progreso, cuanto el de la desilusión que acompaña las esperanzas destrozadas. Aunque a alguien le pueda sonar extraño, hoy puede hablarse de «la obsesión laica por un nuevo Apocalipsis». Y es nada menos que U. Eco, un destacado representante del pensamiento

56. Cfr. H.G. KIPPENBERG, *Ein Vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalypitk*, en D. HELLMHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1989, 751-768; J. VERMEYLEN, *L'émergence et les racines de l'apocalyptique*, *RevThPh* 129 (1997) 321-340; G. GLONNER, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos*, Münster 1999.

57. Cfr. M. KEHL, *Aktualisierte Apokalypitk*, *ThPh* 64 (1989) 1-22; Ch. THEOBALD, *L'apocalyptique dans la théologie contemporaine*, *NRTh* 115 (1993) 849-869; W. LOVE, *Prospects for a Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve*, en «Modern Theology» (1999) 17-25.

laico o secular, quien lo asegura: «Ahora quisiera proponer la idea, algo osada, de que el concepto del fin de los tiempos es hoy más propio del mundo laico que del cristiano. O dicho de otro modo, el mundo cristiano hace de ello objeto de meditación, pero se comporta como si lo adecuado fuera proyectarlo en una dimensión que no se mide por el calendario; el mundo laico finge ignorarlo, pero sustancialmente está obsesionado por ello. Y no se trata de una paradoja, porque no se hace más que repetir lo que ya sucedió en los primeros mil años»<sup>58</sup>.

Según U. Eco, estamos viviendo, acostumbrados por la fuerza de los «mass media», nuestros propios terrores del final de los tiempos; el Apocalipsis es como un fantasma al que se teme tanto cuanto se le exorciza. Ya no son «las siete trompetas, y el pedrisco y el mar que se convierte en sangre, y la caída de las estrellas, y las langostas que surgen con el humo del pozo del abismo, y los ejércitos de Gog y de Magog, y la Bestia que surge del mar; sino el multiplicarse de los depósitos nucleares incontrolados e incontrolables, y las lluvias ácidas, y los bosques del Amazonas que desaparecen, y el agujero de ozono, y las migraciones de hordas de desheredados que acuden a llamar, a veces con violencia, a las puertas del bienestar, y el hambre de continentes enteros, y nuevas e incurables pestilencias, y la destrucción interesada del suelo, y los climas que se modifican, y los glaciares que se deshielan, y la ingeniería genética que construirá nuestros “replicantes”, y, según el ecologismo místico, el necesario suicidio de la humanidad entera, que tendrá que perecer para salvar a la especie que casi ha destruido, la madre Gea a la que ha desnaturalizado y sofocado»<sup>59</sup>. En determinados momentos históricos, por tanto, el sentimiento vital apocalíptico puede conocer una intensidad especial<sup>60</sup>. Y, si bien no sea posible reflejar todos sus síntomas<sup>61</sup>, puede ser ilustrativo hacer algunas breves indicaciones sobre su presencia en la literatura contemporánea.

Una primera está relacionada con el premio Nobel de literatura G. Grass<sup>62</sup>. Él aborda el tema de la amenaza que se cierne sobre la crea-

58. Cfr. U. ECO, C.M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin de milenio*, Temas de hoy, Madrid 1997, p. 18.

59. U. ECO, C.M. MARTINI, *o.c.*, pp. 16s.

60. Cfr. U. KÖRTNER, *Weltzeit, Weltangst und Weltende*, ThZ 45 (1989) 32-52; K. LÜTHI, *Apokalyptik als heutige Lebensgefühl*, en S. KREUZER, U. KÖRTNER (ed.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*, FS G. Sauer, Frankfurt 1992, pp. 201-217; St. O'LEARY, *El atractivo de lo apocalíptico*, en «Concilium» 277 (1998) 607-621.

61. Cfr., para una exposición detallada, las diversas colaboraciones incluidas en la obra ed. por M.N. EBERTZ, R. ZWICK, *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg 1999.

62. Las referencias que siguen están tomadas del art. de K.J. KUSCHEL, *La pesadilla del fin de la humanidad. Estudio sobre la idea del Apocalipsis en la obra de Günter Grass*, en «Concilium» 277 (1998) 519-529.

ción en su obra «*Die Rättin*» (1986)<sup>63</sup>. En una visión onírica, se plantea la posibilidad de que la autodestrucción de la humanidad se haya producido ya y que, después de esa era humana, haya sobrevivido únicamente la especie de las ratas. El narrador contempla, en una cápsula espacial que gira en torno a la tierra, la total desolación del mundo y lo que queda de vida en esa tierra vacía de seres humanos.

La novela ofrece todos los argumentos posibles a favor de una autodestrucción atómica de la humanidad: se acepta que mueran los bosques, existe el delirio del superarmamento nuclear, la dejación de la responsabilidad propia en organismos internacionales y en el llamado «equilibrio de la disuasión». Algo va mal, en la dirección equivocada, pero una obcecación colectiva impide que nadie investigue el qué, el cuándo y el dónde... Con un profundo escepticismo el narrador resume así el resultado final: allá donde, considerado superficialmente, todo va «como la seda», no hay conciencia de fractura o de culpa; cuando se ve que hay errores, entonces se achacan a otros, y, como todos hacen lo mismo, las cosas siguen como antes; la equivocación se encubre bajo la ingenua esperanza de que «nos salvaremos otra vez».

Como consecuencia, el hombre mismo pone fin a su propia posición en el cosmos. Y, puesto que así sucede, el hombre no se encuentra ya en el centro de la novela, sino que ese lugar lo ocupa un bicho, el más astuto y mejor adaptado en la historia de la evolución. La «rata» se convierte en el adversario del hombre. Y en boca de esa rata se pone todo el desprecio «humano» del que se han hecho acreedores los hombres: «¡Se acabó!, dice la rata. Vosotros fuistéis. Habéis sido, se os recuerda como una ilusión. Nunca más señalaréis fechas históricas. Se han extinguido todas las perspectivas... ¡La verdad es que ya era hora!»<sup>64</sup>.

La novela refleja una perplejidad que fue creciendo en G. Grass y que se intensificó durante los años 80 ante el fracaso de las negociaciones entre las grandes potencias<sup>65</sup>. Grass escribe desde una actitud de escepticismo desesperanzado, antropológico y político, con pequeños resquicios para la esperanza. Según sus propias palabras, la obra no quería ser un libro para fingir esperanza, sino para transmitir intuiciones, para infundir espanto, para evitar la catástrofe. Conjurar el peligro será obra humana. Grass asegura que no valen disculpas, que no vale remitirse a un destino fatal que viene de lo alto sobre nosotros y del que no podemos escapar. Podemos escapar de él, si actuamos en contra. Quizás por ello mismo, Grass hace hincapié en que su novela

63. Trad. esp. en Alfaguara, Madrid 1988, *La ratesa*.

64. G. GRASS, *Die Rättin*, p. 18.

65. G. GRASS, *Die Rättin*, pp. 138s.

no es una obra apocalíptica en el sentido clásico de la palabra. Él cree que «un apocalipsis como el que escribió Juan en Patmos» sería aceptar el «tenebroso fatalismo» que nos amenaza, y en el que el hombre no pudiera cambiar nada. Por eso, su novela «no es un libro con siete sellos». Porque «toda la amenaza que se describe en él sería obra humana». También «la autodestrucción del género humano»<sup>66</sup>.

Las palabras de G. Grass nos hacen pensar en algunas características de los apocalipsis «seculares» en contraposición con los apocalipsis judeo-cristianos de la tradición bíblica. Pues, aunque muchos autores contemporáneos no se sienten vinculados ni con la esperanza cristiana del futuro ni con la interpretación cristiana de la historia, encuentran en los recursos lingüísticos y figurativos de la apocalíptica judeocristiana una fuente continua de inspiración para sus metáforas y para sus obras. ¿Qué sería del «infierno nuclear» sin la *Divina Comedia* de Dante? Sin embargo, a pesar de estos préstamos, se distinguen de manera significativa. En las visiones apocalípticas modernas, incluso entendidas como apelación dramática para evitar en el último momento una catástrofe que parece inevitable, predomina un horror que paraliza la esperanza. Los textos judeocristianos, por el contrario, comprenden las catástrofes cósmicas como signo anticipado de una liberación final: «Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21, 28).

En los apocalipsis seculares, las catástrofes del fin se valoran como indicios de la impotencia de Dios. La destrucción de su obra certifica su despedida definitiva: «Puesto que nosotros tenemos el poder de hacer realidad el fin de unos para otros, *nosotros* somos los señores del Apocalipsis», aseguraba hace años G. Anders<sup>67</sup>. El fin de la historia queda privado del marco histórico-salvífico de la teología cristiana y el apocalipsis desencadenado por el hombre se convierte en el acto último del proceso de secularización. Si en la tradición judeocristiana las catástrofes del fin constituían siempre el pórtico de un mundo renovado, hacia el que se orientaban todas las esperanzas, en los apocalipsis modernos no hay lugar para un «después» que tenga sentido, para un tiempo (digno del hombre) en el que poder «secarse las lágrimas». El hundimiento es cósmico y universal. Una vez puesto en marcha el proceso de destruc-

66. Desde mediados de los 80 los trazos apocalípticos forman parte de las descripciones literarias de nuestro tiempo y de las sombras permanentes que acompañan nuestra percepción e interpretación de la realidad circundante. Pero no parece percibirse hoy día en la literatura algo así como una nueva «ola apocalíptica», directamente relacionada con el cambio de milenio. Probablemente no es tanto un simple número matemático (el 2000), cuanto las circunstancias concretas de una época, lo que estimula en la sociedad y en la literatura el sentimiento de fin del (un) mundo.

67. G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I (1956) 239.

ción de todo lo humano, nada puede detenerlo, acortarlo o invertir su tendencia. Un «después» que valga la pena ser vivido, que pueda constituir motivo para la esperanza, ya no resulta imaginable.

Quizás pocas referencias ilustren tan bien el paso del apocalipsis cristiano al apocalipsis secular como lo acontecido con la obra de F. Dürrenmatt, *El túnel*, escrita en 1952 y reeditada en 1978 con un final modificado por parte del autor<sup>68</sup>. Un estudiante, acostumbrado a pasar en tren un pequeño túnel entre Berna y Zurich, advierte que después de veinte minutos no se ha terminado el túnel y constata con el revisor que algo no funciona. Juntamente se acercan al primer vagón y constatan que no hay nadie a la guía del tren, mientras éste se precipita cada vez más velozmente hacia el abismo profundo. «¿Qué hemos de hacer?» grita el conductor al estudiante. «¿Qué hemos de hacer? —Nada, responde el otro... no sin una cierta serenidad fantasmagórica... Nada. Dios nos deja caer y así nos precipitamos en él». Con estas palabras acaba el relato en la edición de 1952. Pero en la llevada a cabo 26 años después, Dürrenmatt ha suprimido la última frase, y la palabra final es únicamente «nada». Se ha borrado la frase «Dios nos deja caer y así nos precipitamos en él». ¿Se habrá borrado también la referencia cristiana de ese viaje apocalíptico a través del túnel? Esa es la impresión, si bien algunos autores ven en el doble desenlace tanto una dialéctica del desconcierto, como la estructura paradójica de la esperanza que, a pesar de todo, se resiste a morir<sup>69</sup>.

#### 4. *Nada a una sola carta: la espiral reencarnacionista*<sup>70</sup>

La reencarnación es una creencia muy antigua y bastante extendida entre las cosmovisiones religiosas y filosóficas. Hay una modalidad más propia de las religiones primitivas y de las sociedades arcaicas;

68. F. DÜRRENMATT, *Der Hund. Der Tunnel. Die Panne. Erzählungen*, Werkausgabe, t. 20, 1985, pp. 19-34.

69. Cfr. W. PÖHLMANN, *Apokalyptische Geschichtsdeutung und geistiger Widerstand*, *Ker-Dogm* 34 (1988) 60-75, de donde proceden las referencias. Sobre la presencia de la apocalíptica en la literatura alemana del s. XX, cfr. también G. LANGENHORST, *Weltuntergangsvisionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, en M.N. EBERTZ-R. ZWICK, *Jüngste Tage, o.c.*, pp. 161-183.

70. Para un análisis más detenido y para una información bibliográfica más detallada sobre las creencias reencarnacionistas, remito a mis siguientes trabajos, de donde proceden las indicaciones aquí hechas: S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en AA.VV., *Teología en el tiempo*, Burgos 1994, pp. 309-358; ID., *Fe cristiana y reencarnación: un diálogo inconcluso*, en A. MATABOSCH (ed.), *La vida después de la vida*, Barcelona 1996, pp. 109-146; ID., *Observaciones sobre el encuentro con creencias reencarnacionistas*, en O. GONZÁLEZ-J.J. FERNÁNDEZ (ed.), *Coram Deo. Memorial J.L. Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, pp. 557-571.



aquí la reencarnación garantiza una cierta estabilidad y seguridad a la vida social de la tribu en medio de los cambios continuos, el clan pervive en los nuevos nacimientos, hay un «continuum» familiar o tribal que relativiza la muerte de los miembros individuales. La reencarnación constituye, a su vez, un elemento central en las tradiciones religiosas orientales. En el hinduismo hay una multiplicidad de narraciones y mitos sobre la muerte y el renacer, sobre los mecanismos y las formas de reencarnación. La tradición religiosa del budismo comparte las ideas reencarnacionistas, pero conoce también el camino para poder liberarse de la rueda obligada e inexorable de las reencarnaciones. Finalmente, la creencia en la reencarnación constituía un elemento común a numerosas tendencias de la filosofía griega.

Pero yo quisiera referirme aquí a una de las modalidades más características de la recepción moderna y contemporánea de la reencarnación, que resulta predominante en los diversos movimientos donde ha sido integrada, bien en la New Age, bien en las diversas neognosis contemporáneas. Se trata de una valoración positiva de la reencarnación como progreso evolutivo hacia adelante, como posibilidad siempre abierta de desarrollos ulteriores, como oportunidad para aprender de las existencias previas, como capacidad para progresar en el desarrollo espiritual. Los aspectos más duros y exigentes de la reencarnación en las tradiciones orientales se dejan normalmente a un lado.

Tal valoración positiva como proceso evolutivo ascendente ha alcanzado su configuración más neta en las versiones modernas (cfr. p.e., R. Steiner). El ser humano aparece como alguien que aprende de su pasado y lo asimila, para volver de nuevo a la existencia encarnada y reencontrar a las personas con las que estuvo unido en su vida anterior. La serie de reencarnaciones responde a un movimiento constante hacia adelante. La rueda oriental de los ciclos idénticos y de los renacimientos repetidos se transforma aquí en una espiral, que conduce finalmente hacia la meta anhelada. Se estima, además, que las categorías propias de la ley del «karma», el pensar en términos de causa y efecto, es expresión de un pensamiento racional que encaja muy bien con la mentalidad científica de occidente. Y así nos encontramos con todos los esfuerzos por dotar a la reencarnación de una fundamentación científica, pretendiendo hablar no sólo en nombre de una fe o de una creencia, sino en nombre de una interpretación científica del mundo y del hombre.

Los trabajos respectivos son abundantes. Desde los análisis cuidadosos de I. Stevenson sobre personas que ya en su infancia recuerdan espontáneamente haber tenido otra identidad, hasta las aplicaciones terapéuticas de las hipótesis reencarnacionistas (Th. Dethlefsen), o su utilización como recurso positivo para afrontar en un clima no confesional la problemática del morir y de la muerte (E. Kübler-Ross), todo

ello constituye un conjunto de esfuerzos que pretenden dar a la idea de reencarnación toda la apariencia de plausibilidad científica.

De todo ello, yo quisiera resaltar aquí el ensamblaje que se ha producido entre las ideas reencarnacionistas y algunos ideales básicos del hombre moderno y contemporáneo. La creencia de la reencarnación, con su esperanza de poder revisar decisiones vitales equivocadas, se corresponde bien con una postura actual de reserva distanciada frente a toda decisión vinculante y comprometida. Hay múltiples oportunidades, nada se juega definitivamente a una sola carta, siempre será posible renacer de nuevo para cumplir las tareas que no cumplimos o que no quisimos llevar a cabo. Además, el ser humano aparece como el artífice de su propio destino futuro, capaz de acumular un número ilimitado de experiencias, con el sentimiento de dominar las regularidades (causa-efecto) que determinan los acontecimientos de su propia vida.

La actual fascinación de la idea reencarnacionista no puede ser entendida, por tanto, como una simple recaída en un pensamiento primitivo o como una simple reedición de sabidurías orientales milenarias. Más bien tiene mucho que ver con la conciencia moderna y contemporánea, con sus problemas no solucionados y con sus anhelos incumplidos. Se ha necesitado una larga historia y numerosas modificaciones para que la idea de la reencarnación correspondiese a las necesidades y a los planteamientos del hombre de nuestros días. Pero tanto en su formulación antigua como en su configuración contemporánea tiene que ver con problemas de su tiempo; con un campo de cuestiones, entre las que se halla, p.e., el sentido de la historia ante la experiencia del mal y de la injusticia.

### 5. *El futuro como adviento: sentido de la historia*

De Cristo resucitado dice la fe que vendrá al fin para juzgar a vivos y a muertos, clausurando la historia en cuanto historia de salvación. Y se ha de reconocer que gran parte no sólo de la cultura actual, sino también de muchos cristianos no sabe muy bien qué hacer con esta afirmación del Credo. De ahí que se muevan entre el silencio, la minimización, la desmitologización o la recuperación de antiguos elementos de la tradición bíblica.

Sin embargo, el pensador judío Hans Jonas<sup>71</sup> hace notar que los cristianos están mejor equipados que el judaísmo para afrontar la pregun-

71. Cfr. H. JONAS, *El concepto de Dios después de Auschwitz*, en ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona 1998, pp. 213-258.

ta por la justicia. Según él, el convencimiento cristiano de un juicio último, que restablecerá al justo en su dignidad, hace que no se derrumben ante la violencia y la injusticia en la historia, aunque sus distintas formas provoquen en ellos indignación y repulsa y los mueva a actuar contra ellas. El judaísmo, por el contrario, exige que la justicia se haga en la historia y no fuera de ella. De ahí el drama que supone la «Shoah» (Holocausto), en cuanto desmentido de esta convicción: Dios no instaura la justicia en la historia; si no hay más perspectiva que la histórica, Dios aparece no como omni-potente, sino más bien como im-potente.

El juicio último implica, por el contrario, la esperanza de que la injusticia y la violencia tendrán un fin. Es esperar que venga finalmente la transparencia. El juicio final puede interpretarse como el desvelamiento de la propia verdad de cada uno, como el desciframiento de la historia, como el esclarecimiento de las ambigüedades y opacidades en que por ahora se halla envuelta<sup>72</sup>. Es esperar que nuestra historia no quede reducida en último término a una gran bufonada, donde toda responsabilidad se difumina y nadie mide el alcance de lo que hace. Esperar que ni la burocracia, ni los mecanismos económicos, ni la lógica social, ni la ceguera política, ni el azar de las pasiones, ni la omnipresencia de lo irracional, basten para liquidar en última instancia las tragedias históricas, los crímenes recurrentes, la explotación inhumana, el desprecio de los otros, el odio mantenido.

El juicio último hará transparente una historia de opacidad y pondrá de manifiesto lo que realmente tiene porvenir y futuro. Hay un dinamismo destructor que lleva a la muerte: la injusticia y la violencia, la explotación y el odio, el pecado en sus diversas manifestaciones, trabajan únicamente para la muerte. Solamente tienen porvenir y futuro el amor, la justicia y el perdón. Sus contrarios no conducen a ninguna parte, precipitan literalmente en la nada.

De ahí que, en medio de todas sus variaciones bíblicas e históricas, la melodía del juicio tenga como «Leit-motiv» el estímulo de la esperanza. Dios es la instancia última y no habrá lugar para arbitrariedades. Nuestro Juez, Cristo, es también nuestro Salvador. El juicio de Dios nos libraré de la tiranía de los juicios propios y ajenos. Las ambigüedades de la historia quedarán disipadas y ésta «absuelta de la sospecha del sinsentido» (J.L. Ruiz de la Peña). Sólo en la perspectiva del juicio puede esperarse que al final se haga justicia y que «los asesinos no triunfarán sobre las víctimas inocentes» (Horkheimer).

72. Cfr. S. DEL CURA ELENA, *Sobre la teología del juicio. Variaciones y elementos*, en «Sal Terrae» (1987) 819-835; C. VIOLA, *Jugements de Dieu et jugement dernier*, en W. VERBEKE (ed.), *The use and the abuse...*, pp. 242-298; J. NIEWIADOMSKI, *Hoffnung im Gericht*, ZKTh 114 (1992) 113-126.

## 6. *La disolución postmoderna de la teleología*<sup>73</sup>

De alguna manera la «ideología del progreso», el gran mito con el que ha vivido toda la Edad Moderna desde la Ilustración, ha desempeñado un papel de teodicea inmanente a la historia. En su perspectiva lineal y ascendente del tiempo histórico, a las víctimas les aguarda el destino de ser irremediablemente olvidadas. Para ellas no hay redención posible, pues el futuro utópico ni puede afectar al pasado ni corregir la muerte. No obstante, este futuro planificable y domesticable ha ejercido un poder mágico de atracción, aunque en realidad constituya una continuidad del presente y se halle sometido al mismo control que éste. Su dominio por la racionalidad humana habría de hacer realidad la utopía desde los recursos de la historia misma. Y su imagen lineal del tiempo, como secuencia indefinida de décadas y centurias, sugiere una visión cuantitativa y homogénea, medida por la ubicuidad de los relojes como característica de la civilización moderna. Todo se focaliza sobre la continuidad, ignorando la transitoriedad y la mortalidad, la discontinuidad y el desaparecer trágico del tiempo y de la historia real.

Con el declive de la idea de progreso está emergiendo una sociedad postmoderna, en la que la prioridad se otorga ante todo y sobre todo al presente. En nuestra sociedad contemporánea occidental, con su cultura del «cada día», su énfasis en lo inmediato e instantáneo, su ansia por alcanzar la mayor comodidad posible dentro del tiempo limitado, su fragmentación del tiempo y su organización obsesiva del mismo, vivimos en lo que algunos llaman un «compressed time» (tiempo comprimido).

La postmodernidad ha abrazado lo transitorio. Si para la modernidad el principal bien era el cumplimiento progresivo en una línea siempre ascendente del tiempo, para la postmodernidad el bien principal consiste en la acumulación de experiencias, en el sumergirse continuo dentro de momentaneidades discontinuas. Frente a la vida como progreso, la vida como turismo. La incredulidad postmoderna respecto a todos los metarrelatos priva sucesivamente de sentido no sólo a los fines históricos últimos, sino también al significado de las vidas individuales en su relación con historias más largas o más amplias. La sospecha y la deconstrucción de toda narrativa coherente convierte toda historia en un conjunto de ficciones lúdicas, libremente construibles y modificables.

73. Para este apartado cfr. J. WEBSTER, *Postmodern Eschatology?*, *Tor Journ Theol* 15 (1999) 167-181, así como los arts. de A.C. THISELTON y de R. BAUCKHAM, T. HART, en D. FERGUSSON, M. SAROT (ed.), *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, pp. 9-40, 41-72.

La crítica postmoderna es especialmente aguda respecto a la teleología del tiempo y de la historia, con sus trayectorias aparentemente unificadas, con su convicción del progreso emancipatorio, con su énfasis en la preservación de identidades coherentes. La noción misma de historia queda disuelta en un conjunto de elementos no secuenciales, no utópicos, no escatológicos, en mutabilidad constante, en multiplicidad inacaba. La postmodernidad abandona simplemente las pretensiones de todo aquello que busque tener sentido, como pueda ser la correlación entre protología y escatología. No hay entidades estables o en desarrollo, la historia se diluye en una mezcla indiferenciada de momentos («bits») heterogéneos.

Como ya había anunciado Nietzsche, estamos ante la superación de todo concepto de historia, heredado de la teología, ante la muerte de todo Alfa y Omega. El destino es invención y lo que nos queda es caminar sin una dirección fija, de manera alegre y despreocupada. La línea narrativa queda disuelta y sin sentido toda historia encaminada hacia una meta final. Frente a los apocalipsis manipulables de la onto-teología y a la ausencia de novedad en las metafísicas de la presencia, lo que estaríamos necesitando sería «un apocalipsis sin visión, sin verdad y sin revelación» (J. Caputo).

### III. «TOTA SIMUL...»: LA ETERNIDAD COMO VIDA<sup>74</sup>

#### 1. *Entre el silencio y la locuacidad*

No carece de fundamento la impresión de que determinadas cuestiones escatológicas se han convertido en «temas malditos» de la catequesis y de la predicación contemporánea. «Malditos» en un doble sentido: mal-dichos (porque de ellos se ha hablado en demasía e inadecuadamente) y malditos (en cuanto temas evitados y vitandos, cuestiones sobre las que es preferible limitarse a guardar un silencio distante y descomprometido).

Pues, bien, una parte decisiva de esta «mal-dición» correspondería precisamente a las cuestiones relacionadas con los tradicionales «novísimos» (muerte, juicio, infierno, gloria). Tal estado de cosas ha servido para estimular la reflexión teológica contemporánea, deseosa de superar las carencias acumuladas en el tratamiento manualístico de los temas escatológicos e insatisfecha con que todo se reduzca a un silencio

74. La expresión proviene de la definición boeciana de eternidad como «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

más o menos respetuoso o acomplejado. Que su propósito se haya visto coronado con el éxito es otra cuestión. Pero al menos puede decirse que en la reflexión teológica se ha quebrado el enmudecimiento<sup>75</sup>.

Por otra parte, resulta muy llamativo el contraste entre la actitud de prudente reserva o de silencio acomplejado en el campo cristiano y la locuacidad incontenida y despreocupada que parece reinar en otros ámbitos o latitudes de nuestra época. Como si no hubiera existido una modernidad ni un pensamiento ilustrado, da la impresión de que muchos contemporáneos se han rebelado contra el totalitarismo de la razón unidireccional, fría, instrumental y despótica. La revancha de lo reprimido ha roto los diques de contención. Y ha estallado la «eclosión esotérica».

Tal vez se haya vuelto insoportable, especialmente para los más jóvenes, la intemperie y la soledad a que los ha condenado el desconcierto de sus padres (ellos mismos plagados de interrogantes), las respuestas evasivas de sus educadores y la escasez de palabras por parte de las iglesias cuando plantean preguntas sobre el sentido de la existencia y sobre el más allá de la muerte. Y así nos encontramos, en cualquier caso, con un contraste sorprendente: las descripciones de los novísimos en los libros más tradicionales de la piedad cristiana resultan de una sobriedad llamativa si se las compara con las cosas que se pueden oír en muchos círculos del esoterismo contemporáneo.

Nos movemos, por tanto, entre el silencio perplejo y la locuacidad desacomplejada. ¿Constituye esto una alternativa válida? Retengo que no, y pienso que la respuesta a esta alternativa no será diferente de la solución que se adopte en relación con la pregunta por Dios. Aquí no podemos limitarnos a guardar silencio, a pesar de la pobreza de nuestras palabras. Nos vemos obligados a hablar, con la conciencia lúcida de no poder hacerlo de modo adecuado. Ya S. Pablo nos había recordado: «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1Cor 2, 9). Sus palabras son así un estímulo para la esperanza; pero se convierten también en aguijón crítico e instancia relativizadora de todas nuestras posibles representaciones.

## 2. «Los cielos están vacíos y los grandes almacenes llenos»

Diríase que en este cambio de milenio, con el derrumbamiento de ambiciosos proyectos utópicos que pretendían hacer realidad el «paraíso

75. Cfr., p.e. «Concilium» 143 (1979), dedicado íntegramente al «Cielo» y la revista «Lumiére et Vie» 239 (1998), dedicado al «Paraíso» como experiencia prohibida.

en la tierra», las utopías socio-políticas no consiguen remontar el vuelo. En el más estricto sentido se han vuelto literalmente utópicas, es decir, se han quedado sin lugar, no hay lugar para ellas.

Mas no se trata solamente de los propósitos revolucionarios de quienes pretendían subvertir un estado de cosas más bien infernal, anunciando mesiánicamente la realización del paraíso en la tierra. Los intentos han terminado mal, con el descrédito para esta utopía, que se ha vuelto sospechosa por la frustración de sus resultados, la violencia de sus procedimientos y por la crueldad e intolerancia que llevaba consigo. Sus descendientes póstumos, los naufragos de las utopías obligatorias, siguen reteniendo los cielos vacíos; pero tampoco consiguen descubrir en la tierra ningún vestigio de realidades celestes. A no ser uno..., el de los grandes almacenes.

Cuenta la teóloga D. Sölle su fracaso personal al intentar transmitir a un joven taxista en Berlín, crecido en la antigua DDR y desilusionado también con la nueva situación, las razones de su esperanza y de su oposición decidida contra toda forma de muerte. Pero todas sus explicaciones chocaban como contra un muro, incluida la referencia a Dios. Al final le preguntó: «Y Usted, qué es lo que ha elegido?». «El marco alemán (DM)», respondió él joven taxista amargamente. «Y... sus hijos?», preguntó ella, sospechando algún resquicio de esperanza... El joven taxista se limitó a encogerse de hombros<sup>76</sup>.

No es tan fácil, sin embargo, abandonar sin más y para siempre todo anhelo de una vida plena, definitiva y reconciliada. El poeta H. Heine, que compartía con fervor el deseo de ser feliz en la tierra y había abandonado toda idea del «cielo», dejándose para los «ángeles y los pájaros», se interrogaba pensativo ante la perspectiva de que un puñado de tierra nos tape definitivamente la boca. Sin duda, el puñado de tierra no constituye respuesta alguna, es solamente eso, un tapar la boca, un ahogar la respiración, un estrangulamiento de la garganta, una incapacitación para articular todo grito y cualquier súplica. Por eso mismo provoca la protesta. Y por ello, en la historia de las diversas culturas y tradiciones, nos encontramos constantemente con el deseo y la esperanza de una vida en plenitud. A pesar de tantas críticas y sospechas lanzadas contra la idea misma de «vida eterna», no terminamos de instalarnos tan plácida y dulcemente en esta finitud con fecha de caducidad. Ni siquiera, como ya se ha indicado, aunque llegara a constituir una pervivencia indefinidamente prolongada.

76. Cfr. D. SÖLLE, *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*, München 1995, 7s.

### 3. *Entre la proyección y la anticipación*

A este respecto, es necesario detenerse explícitamente sobre la sospecha de la proyección, ya que siempre ronda en el aire cuando se quiere decir algo sobre la vida eterna. Por lo demás, es bien conocida la tesis proveniente de la crítica freudiana y marxista de la religión, según la cual el cielo de la fe cristiana es una simple proyección y este carácter proyectivo pondría de manifiesto su índole ilusoria y confirmaría la falsedad objetiva de la fe y de la esperanza cristiana. Sería negar la evidencia, rechazar que las representaciones del cielo encierran un elemento proyectivo. Pero deducir de esta condición su falsedad objetiva o afirmar que no sea otra cosa sino mera proyección resulta muy discutible.

Aquí es necesario defender en primer lugar la legitimidad de los elementos proyectivos, aun siendo muy conscientes de los riesgos que llevan consigo las ilusiones del deseo. Una legitimidad en cuanto dimensión peculiar del sujeto humano: todo «proyecto» sugestivo de futuro comporta una dosis ineliminable de «proyección», tal como ha reclamado enérgicamente E. Bloch en contra de las críticas de Feuerbach contra los elementos proyectivos; hay una ontología del todavía-no, que legitima la esperanza.

Pero la esperanza de una vida en plenitud encierra en sí también un elemento anticipativo o proléptico, de realidad ya vivida aquí y ahora, que desmiente la tesis de su falsedad ilusoria. Lo que decimos sobre el futuro último que nos aguarda tiene su fundamento en lo que ya ha tenido inicio. En un sentido puede hablarse de extrapolación del presente en el futuro. En otro sentido, hemos de hablar de anticipación del futuro en el presente. Cuando los seres humanos son capaces de existir unos para otros, va adquiriendo forma y figura lo que será vida en plenitud. Cuando permanecen enclaustrados en sí mismos, rechazando la comunión solidaria, la vida humana está ya inmersa en un proceso de autodestrucción. La vida eterna y la muerte eterna pueden considerarse, por tanto, de una parte, como la lógica inmanente a la existencia humana misma; y, de otra parte, como el cumplimiento absoluto de un tipo de existencia que se va haciendo realidad ya ahora.

No necesariamente se espera en el cielo, porque se desespere de la tierra; en ocasiones puede ser así. Pero la dicha de la tierra es primicia de la del cielo y porque a veces somos felices en la tierra, nos atrevemos a esperar en una felicidad celeste. La experiencia de una «vida» antes de la muerte nos lleva a esperar en una «vida» después de la muerte; y la posibilidad de vislumbrar algo de la vida eterna resulta dificultada cuando ahora nos vemos privados de experiencias gratificantes y vitales. Quizás, por ello, el mismo Jesús de Nazaret no tuvo repa-



ro alguno en recurrir a experiencias humanas tan primarias y fundamentales como la del banquete y la del convite nupcial para, partiendo de ellas, hacer posible el vislumbre simbólico de una plenitud futura. Y es que el lenguaje simbólico, con su capacidad de sugerir más de lo que dice y de evocar lo aún no acontecido, es probablemente el menos inadecuado para hablar de realidades inefables y para tematizar los contenidos de la esperanza.

El lenguaje directo sobre la «vida eterna» y la fuerza sugestiva de sus representaciones constituyen un problema no resuelto para una teología preocupada por la transmisión y la comunicación de sus contenidos. Si hasta mediados del s. XX la predicación podía hablar sin excesivas preocupaciones del «anhelo del cielo» o de «ganar la vida eterna», no es así hoy día. La metáfora «cielo» se encuentra ciertamente muy extendida fuera del contexto religioso (cfr. títulos de libros, canciones, modos de hablar, slogans publicitarios). Pero sus connotaciones son tan diversas (y, a veces, tan contradictorias) y sus asociaciones tan inadecuadas teológicamente que la predicación apenas puede enlazar con ellas. Quizás se explique así la casi desaparición del lenguaje directo sobre el «cielo».

Y, siendo «cielo» y «Dios» términos intercambiables, yo me pregunto si el desinterés por el «cielo», al margen de sus representaciones más o menos afortunadas, no será un indicio del desinterés creciente respecto a un Dios que deviene progresivamente un «extraño». O ante un Dios, cuya forma de estar presente podría ser la de una ausencia añorada, la presencia-ausencia de alguien a quien se echa en falta. La de un Dios que ama la vida (cfr. Sab 11, 24s). El Dios que crea, haciendo que todo surja de la nada, es el mismo Dios que re-crea, haciendo que la vida brote en medio de la muerte. Así demuestra ser el Dios vivo y verdadero: otorgando vida, integrando a los seres humanos y a la creación entera en la corriente de su comunión vital, venciendo a la muerte.

#### 4. *¿La eternidad como «muerte»?*

La vida eterna resalta a primera vista con más nitidez si se la describe en el transfondo de su imagen invertida, la de la muerte eterna. Pero, si con lo primero las dificultades giran en torno a sus representaciones, de modo que resulte atrayente y deseable, lo segundo es estrictamente in-deseable. Más aún, a pesar de los esfuerzos, termina siendo prácticamente im-pensable.

Como dice un teólogo de nuestros días<sup>77</sup>, la contestación del infierno por parte de la sensibilidad contemporánea nace de la pasión

77. Cfr. Ch. DUQUOC, *L'enfer indérivable*, «Lum Vie» 233 (1997) 69-81.

por comprender. Lo que provoca el rechazo no son solamente sus representaciones imaginarias, con frecuencia sádicas y crueles, ni su utilización condicionada por intereses ideológicos, ni insensibilidad respecto al abismo que separa justicia e injusticia, ni subestima de la belleza de una vida en la compañía de Dios; es, más bien, la repulsa provocada por una situación sin salida, que consistiría en el rechazo lúcido de estar con Dios sin dejar de permanecer habitado interiormente por el deseo de estar con él. En fin de cuentas, con la idea de la muerte eterna es la comprensión misma del Dios revelado en Jesucristo la que entra en crisis.

Por parte de la teología no han faltado esfuerzos para indicar algún camino que nos haga salir de esta perplejidad y que nos posibilite hacer «pensable» la realidad del infierno. Y, así, no se pueden tomar con demasiada ligereza las advertencias bíblicas de Mt 25, de modo que se termine banalizándolas. El NT nos dice que no todo es igual para el porvenir del ser humano y nos indica las razones: las acciones u omisiones respecto al otro, nuestro hermano, son decisivas. Esta vinculación constituye el criterio de su porvenir, pues de ella surge la vida o la muerte.

¿Sostener la posibilidad del infierno es afirmar radicalmente la grandeza de la libertad humana? Así lo ha interpretado tradicionalmente la teología y esta vinculación está bien fundada. Pero sus explicaciones, a veces muy sofisticadas, no resultan significativas para una gran mayoría de personas y tal vez necesiten una nueva articulación. La historia no se reduce a una lucha titánica entre explotadores dispuestos a todo y explotados sin recursos ni posibilidad alguna, entre monstruos del mal y héroes del bien, entre verdugos y víctimas. Es más bien el lugar de todas las mediocridades, lejos del endurecimiento en el mal o en el odio y del heroísmo en la virtud o en la santidad. Y no resulta fácil hacer significativa una sanción tan extrema para tantos seres humanos que se sienten a merced de las olas de la historia, esclavos de modas y de rumores, veneradores indecisos de lo inmediato. Lo cual no basta para eliminar la existencia de responsables y culpables. El juicio último hará transparente una historia de opacidad y pondrá de manifiesto cómo la voluntad destructora, el endurecimiento en el mal, llevan a la muerte.

¿Una «muerte eterna», entonces? El término muerte encierra una cierta ambigüedad. La experiencia común nos dice que un cadáver no siente nada, no sufre. Y que bastantes enfermos sienten dolores tan intolerables, que la muerte representa una auténtica liberación.

¿Qué quiere entonces decir la Escritura cuando afirma que el pecado conduce a la muerte y que el infierno sería como la muerte eterna?

¿podría concebirse como un precipitarse para siempre en la nada? No son de poco peso las objeciones en contra de esta interpretación. Dios no reniega nunca de su acto creador ni la voluntad del hombre, fascinado por el mal, puede imponerse por encima de él. Dios no crea para hacer gala de su poder o para poner de manifiesto su arbitrariedad, sino para que los seres participen de su vida y de su gozo; el amor con que han sido llamados nunca es objeto de retractación, permanece constante, incluso cuando haya podido ser rechazado.

Y, sin embargo, merecería un análisis más detenido la hipótesis de una «muerte para siempre» en sentido estricto. El pecado lleva a la muerte (cfr. Sal 33, 22). Y conduce a este destino en cuanto adhesión a una dinámica de repliegue sobre sí, de rechazo a la apertura hacia el otro y hacia Dios, de enclaustramiento solipsista. Hay un dinamismo que lleva a la destrucción. Quien se cierra definitivamente a Dios y a los demás se precipita en ella. El pecado y la injusticia, la violencia y el odio no tienen futuro alguno, trabajan únicamente para la muerte. No conducen a ninguna parte, precipitan en la «nada».

#### IV. REFLEXIÓN CONCLUSIVA:

##### TIEMPO E HISTORIA, ETERNIDAD Y PLENITUD

Como decíamos en el planteamiento inicial, «tiempo» y «eternidad» son dos términos estrechamente relacionados entre sí. Los seres humanos experimentamos la fugacidad de la existencia y, a primera vista, parecemos tener una percepción vivencial bastante clara de lo que es el tiempo; lo cual no obsta para que la pregunta por la temporalidad de lo real y de la vida constituya un tema de interés interdisciplinar, mucho más complejo que su aparente obviedad. Mayores aún son las dificultades con el concepto de «eternidad»: ¿cómo llevar a cabo una aproximación al mismo?; ¿tiene un sentido pleno y relevante para nuestro momento presente?; ¿cómo entender su relación con el tiempo y con nuestras vivencias temporales?; ¿deberá afirmarse una incompatibilidad completa entre la «eternidad» de Dios y el «tiempo» de la creación y de los seres humanos?; ¿qué hacer con un Dios que, al devenir carne, deviene historia? Son preguntas que ponen de manifiesto la necesidad de descubrir el significado de la «eternidad» para la existencia humana temporal, para lo cual podemos proceder siguiendo la indicación de Sto. Tomás<sup>78</sup> y partir de lo que es la vivencia cristiana del tiempo.

78. «In cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus», *STh* I q. 10 a 1 c.

## 1. *Vivencia cristiana del tiempo*<sup>79</sup>

A este respecto, es obligatorio comenzar recordando las conocidas palabras de S. Agustín: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, presente y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser están en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?»<sup>80</sup>.

Dejemos a un lado la posible influencia de la tradición platónica en estas reflexiones e interrogantes de S. Agustín<sup>81</sup>; de hecho, el platonismo devalúa el tiempo precisamente porque es el medio en el que se da la mutación. La temporalidad, en cuanto devenir, es vista en oposición al ser. Lo que viene a la existencia y «pasa» cada día, lo mutable e inestable, contrasta con lo verdaderamente real, con lo inmutable y eterno, con lo atemporal. Igualmente no entramos aquí tampoco en la contraposición estereotipada entre las concepciones cíclicas del tiempo y las concepciones lineales, de las que formaría parte la comprensión bíblica judeo-cristiana.

La teología medieval, p.e., piensa también en una especie de movimiento circular, al caracterizar el tiempo de la creación como «exitus» y «reditus» (salida-retorno). Pero, a diferencia de la tradición platónica y del pensamiento gnóstico, el «exitus» no es una caída desde el infinito ni un precipitarse hacia abismos cada vez más profundos, en cuan-

79. Cfr. G. BACHL, *Wie geht der christliche Glaube mit der Zeit um?*, en H.M. BAUMGARTNER (ed.), *Zeit, Zeitenwende, Ewigkeit*, Regensburg 1999, 40-62.

80. «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?», S. AGUSTÍN, *Confessiones*, lib. XI, cap. 14.

81. Al respecto, cfr. K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones; historisch-philosophische Studie. Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt 1993, 338-346; I. BOCHET, *Variations contemporaines sur un thème augustinien: l'énigme du temps*, *Rech Sc Rel* 89 (2001) 43-66.

to progresivamente alejados del ámbito divino. El «exitus» es algo totalmente positivo: el libre acto creador de Dios, que quiere que exista el ser creado como realidad buena; este ser creado es un fruto positivo de su voluntad, el efecto de una decisión del Dios que es bueno y crea el bien. Y, a su vez, el «reditus» no es reabsorción del ser creado, que quedaría redimido de su verdadero pecado (la finitud) en la medida de su disolución en el origen divino; respondiendo libremente, en su autonomía, al amor de Dios, el «reditus» o retorno al origen le confiere plenamente su esencia definitiva. Así Dios llega a ser «todo en todo».

En la tradición cristiana, a pesar de su diversidad, su comprensión del tiempo está determinada por el relato bíblico de la historia del mundo con Dios desde la creación hasta el reino escatológico. El proceso temporal se halla circunscrito entre los actos protológico y escatológico de la creación divina. Tiempo y espacio son dimensiones en las que no solamente se despliegan los acontecimientos naturales y humanos, sino que Dios mismo actúa, se relaciona y se identifica. Para ello resulta determinante la historia de Jesucristo. Bajo esta luz, la comprensión cristiana del tiempo relaciona los tres momentos claves de esta historia (encarnación, cruz y resurrección) con tres características constantes de la experiencia humana del tiempo: encarnación (sucesividad), cruz (transitoriedad), resurrección (apertura del futuro hacia lo nuevo). Las tres están redimidas en Cristo.

De cara a los síntomas de una profunda crisis en el mundo de hoy y ante los miedos y angustias que generan en el corazón de los hombres, pueden surgir dos actitudes: una resignación fatalista, que nos paraliza, como si estuviéramos hipnotizados por el abismo; un deseo de agresión destructiva, que busca compulsivamente chivos expiatorios. Ambas formas de huir del momento presente denotan en el cristiano un debilitamiento de su esperanza y de su fe.

La fe cristiana sabe que la irrupción de la «plenitud del tiempo» ya ha acontecido desde que Dios envió a su Hijo nacido de mujer (cfr. Gal 4, 4) y que para la perspectiva creyente nos hallamos ya en la fase definitiva de la historia humana: «Habiendo hablado Dios en el pasado muchas veces y de muchos modos por los profetas, en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1, 1). Cuando Juan Pablo II nos invitaba en la encíclica *Tertio Millennio Adveniente* a prepararnos para el Jubileo del año 2000 no estaba proponiendo ningún tipo de (bi)millenarismo. Sencillamente recordaba que la plenitud de los tiempos ha irrumpido ya en Cristo. Y que se había de interiorizar la presencia permanente de Cristo, el Resucitado, contemporáneo de todas las épocas y presente en todos los tiempos. Aquel, Cristo, que, habiéndose hecho tiempo, tiene el tiempo en sus manos. Aquel que nos da la posibilidad de experimentar firmeza y seguridad en medio del tiempo que pasa y fluye.

## 2. Plenitud, no aniquilación: el Dios que viene<sup>82</sup>

En las expresiones del lenguaje cotidiano se tiende a identificar eternidad con un tiempo sin fin y sin límite («esto dura una eternidad»). Mientras que en nuestra conciencia comprendemos el tiempo como algo que puede dividirse y medirse en cantidades, la expresión eternidad la usamos cuando se nos escapa esta disponibilidad sobre el tiempo, cuando éste pierde para nosotros su dimensión cuantificable y abarcable. Además, en nuestra experiencia diaria juega un papel el lado subjetivo de esta cuantificación del tiempo. «Fueron diez minutos..., para mí una eternidad», solemos decir con frecuencia. De este modo resulta claro que el tiempo objetivamente limitado a diez minutos de reloj, subjetivamente puede ser vivido como una eternidad, como un tiempo sin fin, o prolongado de modo inabarcable. Cuando experimentamos un tiempo determinado como feliz y pleno, lamentamos que haya pasado tan velozmente, como en un instante. Cuando nos toca vivir, por el contrario, períodos de tiempo que no están llenos, de soledad o inactividad, de necesidades o amenazas, los minutos se convierten en horas y las horas en una «eternidad» insoportable. Así, el tiempo designado como eternidad es vivido generalmente en nuestra vida como algo negativo; por ello esperamos, anhelamos y deseamos que pase cuanto antes.

En la comprensión bíblica, sin embargo, interesa notar cómo el concepto hebreo de «*olam*» o el griego de «*aion*» o «*aionos*» o «*aidios*» no significan en primer lugar una duración temporal ilimitada y abstracta, sino más bien el tiempo concreto de la vida del hombre, el tiempo vital del ser humano en su totalidad<sup>83</sup>. También el tiempo vital colectivo de todo un pueblo, en sus diversas generaciones (cfr. 1Cron 16, 36). Y el motivo para ello radica en la contemplación de la vida en su totalidad como algo que está ante Dios.

Según la tradición bíblica, el comienzo de la historia se inicia no con el pecado, sino con la bendición originaria de la creación temporal («vio Dios que era bueno todo lo que había creado»). Y esta historia alcanza su culminación plena con la bienaventuranza de la creación entera, con los «nuevos cielos» y la «nueva tierra» («he aquí que hago

82. Cfr. *Le Dieu que vient*, RSR 84/1 (1996) (n. entero); J. MOLTSMANN, *Al final, Dios*, en «Concilium» 277 (1998) 645-656; K. KOCH, «Fülle der Zeit». *Jenseits von Wendezeit und Endzeit, Jahrtausendwende in christlicher Sicht*, MThZ 49 (1998) 293-306.

83. Cfr., al respecto: W. PANNENBERG, *Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums*, en ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen 1980, 188-206; ID., *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988, 433-443; III, Göttingen 1993, 625-654. También, M. ZEUCH, *Temps et éternité, essence et devenir, salut et jugement. Conceptions eschatologiques chez W. Pannenberg*, «Positiones luthériennes» 47 (1999) 285-307.

nuevas todas las cosas», Ap 21, 5). Estamos ante la lógica y el dinamismo de un Dios a quien Sb 11, 26 denomina «amigo de la vida» y Ap 1, 8 designa como «el que es, el que era y el que viene». Al comienzo y al final se halla el mismo Dios que crea y recrea mundos nuevos, alimentando y revivificando el dinamismo de la esperanza.

Esta esperanza cristiana abarca al sujeto individual y completo. E.d., no se diluye en la globalidad de la especie humana ni en la generalidad de la naturaleza. Es una esperanza para el «yo» personal, en su realidad corpórea y encarnada; por eso habla de resurrección de la «carne» o de los «cuerpos». Es también una esperanza universal, para todos. ¿Cómo hacer justicia, en caso contrario, a tantas personas que han muerto injustamente, a tantas vidas truncadas o apenas iniciadas? El Dios que resucita a los muertos es el Dios que colma gratuitamente el anhelo de una justicia universal y de una vida en plenitud. Con razón puede decirse que la resurrección de los muertos es una perífrasis de la palabra Dios (K. Barth).

Y es, también, una esperanza para la creación entera. La inclusión de «cielo» y «tierra» en la esperanza cristiana es plenamente acorde con su convicción de que el «Redentor» del mundo no es otro que el «Creador» del mismo. El mundo, en cuanto creación de Dios, no está destinado a su aniquilamiento (*creatio ex nihilo-annihilatio*), sino a ser transformado. El mundo que, según la doctrina apocalíptica, desaparecerá, es esta «época del mundo» (eón) de injusticia y de muerte. Ésta es la «figura del mundo que pasa» (1Cor 7, 31). Pero su desaparición está orientada a la re-creación del mundo, acorde con la justicia y el poder vivificador de un Dios que no aborrece nada de lo que creó. No se trata, con ello, de desarrollar una escatología cristiana que se dedique a confirmar o a contradecir las hipótesis científicas de un «fin del mundo», de su «colapso por enfriamiento» o de su disolución por calentamiento. Las ciencias tienen su propia autonomía. La esperanza cristiana ha de hablar de una «nueva creación», determinada por una nueva presencia de Dios en ella, por una participación definitiva en la inagotable plenitud de la vida divina. En fin de cuentas, la eternidad de Dios no es sino plenitud de vida. Y, con esta plenitud, realmente «incipit vita nova» para la creación entera<sup>84</sup>.

84. Cfr. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.